

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928) și la Calcutta, India (decembrie 1928-decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor yoga (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940-1941) și al legației române de la Lisabona (1941-1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca Visiting Professor pentru „Haskell Lectures” (1956-1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade”) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): Solilocvii (1932); Oceanografie (1934); Alchimia asiatică (1935); Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936); Cosmologie și alchimie babiloniană (1937); Fragmentarium (1939); Mitul reintegrării (1942); Salazar și revoluția în Portugalia (1942); Insula lui Euthanasius (1943); Comentarii la legenda Meșterului Manole (1943); Os Romenos, Latinos Do Oriente (1943); Techniques du Yoga (1948); Traité d'Histoire des Religions (1949); Le Mythe de l'Éternel Retour (1949); Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (1951); Images et symboles (1952); Le Yoga. Immortalité et liberté (1954); Forgerons et alchimistes (1956); Das Heilige und das Profane, 1957 (Le Sacré et le profane, 1965); Mythes, rêves et mystères (1975); Birth and Rebirth, 1958 (Naissances mystiques, 1959); Méphistophélès et l'Androgyne (1962); Patañjali et le Yoga (1962); Aspects du mythe (1963); From Primitives to Zen (1967); The Quest, 1969 (La Nostalgie des origines, 1970); De Zalmoxis à Gengis-Khan (1970); Religions australiennes (1972); Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions (1976); Histoire des croyances et des idées religieuses I-III (1976-1983); Briser le toit de la maison (1986).

MIRCEA ELIADE

# SACRUL ȘI PROFANUL

Traducere de  
BRÎNDUȘA PRELIPCEANU

Humanitas, 1995

Coperta  
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Această lucrare a fost publicată prima dată în Rowohlts Deutsche Enzyklopädie,  
coordonată de Ernesto Grassi, sub titlul Das Heilige und das Profane  
© Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek, 1957  
© Humanitas, 1995, pentru prezenta versiune românească  
Traducerea s-a făcut după versiunea franceză Le Sacré et le Profane publicată la  
Éditions Gallimard în 1965  
ISBN 973-28-0598-6

# **Cuprins**

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIȚIA FRANCEZĂ

INTRODUCERE

I. Spațiul sacru și sacralizarea Lumii

II. Timpul sacru și miturile

III. Sacralitatea Naturii și religia cosmică

IV. Existență umană și viață sanctificată

ELEMENTE BIBLIOGRAFICE

## Cuvânt înainte la ediția franceză

Această lucrare a fost scrisă în 1956, la sugestia profesorului Ernesto Grassi, pentru o colecție de cărți de buzunar pe care o inițiasse la editura Rowohlt: *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*. A fost deci gândită și scrisă pentru marele public, ca o introducere generală în studiul fenomenologic și istoric al faptelor religioase.

Ne-am hotărât să primim provocarea, încurajați fiind de exemplul fericit al lui Georges Dumézil. Savantul francez publicase în 1949, sub titlul *L'Héritage indo-européen à Rome* (Gallimard) rezultatele cercetărilor sale privind ideologia tripartită indo-europeană și mitologia romană; cititorul avea astfel la dispoziție, sub forma unor lungi citate și a unor rezumate, esențialul din cele șapte volume publicate timp de opt ani.

Succesul lui Dumézil ne-a îndemnat să încercăm aceeași experiență. Nu se pune problema să facem un rezumat al unora dintre lucrările noastre anterioare, însă ne-am îngăduit să reproducem anumite pagini și mai ales să folosim exemple citate și comentate în alte lucrări. Ne-ar fi fost ușor să dăm exemple noi în legătură cu fiecare dintre subiectele tratate (Spațiu sacru, Timp sacru etc.). Am și făcut-o uneori, însă am preferat în general să alegem aceste exemple în documentele folosite înainte, pentru a-i da cititorului posibilitatea de a se raporta la o documentație mai amplă și în același timp mai riguroasă și mai nuanțată.

O asemenea încercare prezintă avantaje, dar și riscuri, lucru de care ne-au convins diversele reacții la edițiile acestei cărți apărute în străinătate. Unii cititori au apreciat intenția autorului de a-i introduce într-un domeniu imens fără a-i împovăra cu o documentație excesivă sau cu analize prea tehnice. Alții au părut să guste mai puțin acest efort de simplificare: ar fi preferat o documentație mai bogată, o exegeză mai amănunțită. Aceștia din urmă aveau într-un fel dreptate, dar pierdeau din vedere ambiția noastră de a scrie o carte scurtă, clară și simplă, care să poată trezi interesul unor cititori mai puțin familiarizați cu problemele fenomenologiei și ale istoriei religiilor. Tocmai pentru a preveni criticile de acest fel, am notat în josul paginii lucrările în cuprinsul cărora diferitele probleme tratate sunt discutate pe larg.

Recitind acest text după opt ani, am înțeles și mai bine că o astfel de întreprindere naște nelămuriri. Încercarea de a înfățișa, pe două sute de pagini, cu înțelegere și simpatie, comportamentul lui *homo religiosus*, și mai ales situația omului societăților tradiționale și orientale, nu este deloc ușoară. Atitudinea deschisă riscă să fie luată drept expresia unei nostalgii secrete pentru condiția trecută a lui *homo religiosus* din timpurile străvechi, ceea ce nu a stat nicidecum în intenția autorului. Am dorit doar să-l ajutăm pe cititor să perceapă nu numai semnificația profundă a unei existențe religioase de tip arhaic și tradițional, dar și să-i recunoască valabilitatea ca decizie umană, să-i aprecieze frumusețea și „noblețea”.

Scopul nostru nu era de a arăta pur și simplu că un australian ori un african nu erau bietețe făpturi pe jumătate sălbatice (incapabile să numere până la 5) pe care ni le înfățișa folclorul antropologic acum mai puțin de o jumătate de secol. Doream să arătăm ceva mai mult: logica și măreția concepțiilor lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor și sistemelor lor religioase. Când trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de nici un folos. Este o copilărie să afirmi, în legătură cu credința atâtor „primitivi”, că satul și casa lor nu se află în Centrul Lumii. Numai în măsura în care accepți această credință, în măsura în care înțelegi simbolismul Centrului Lumii și rolul acestuia în viața unei societăți arhaice, poți descoperi dimensiunile unei existențe care se constituie ca atare tocmai pentru că se socotește așezată în Centrul Lumii.

Fără îndoială, pentru a pune mai bine în evidență categoriile specifice ale unei existențe religioase de tip arhaic și tradițional (presupunând cititorul într-un fel familiarizat cu iudeo-creștinismul și islamul și chiar cu hinduismul și cu budismul), nu am mai stăruit asupra unor aspecte aberante și crude, precum canibalismul, vânătoria de capete, jertfele omenesti, excesele orgiastice, pe care le-am analizat de altfel în alte scrieri. Nu am vorbit nici despre procesul de degradare și de degenerare de care nici un fenomen religios nu a fost cruțat. În sfârșit, prin opoziția dintre „sacru” și „profan”, am înțeles să subliniem mai ales sărăcirea adusă de secularizarea unui comportament religios; dacă n-am vorbit despre ceea ce omul a avut de câștigat din desacralizarea Lumii este pentru că am socotit că subiectul este mai mult sau mai puțin cunoscut cititorilor.

Există o problemă pe care nu am atins-o decât prin aluzii: în ce măsură „profanul” poate deveni în sine „sacru”; în ce măsură o existență radical secularizată, fără Dumnezeu și fără zei, poate fi punctul de plecare pentru un nou tip de „religie”? Problema depășește competența istoricului religiilor, cu atât mai mult cu cât procesul este încă în stadiul inițial. Se cuvine însă să spunem de la bun început că acest proces se poate desfășura pe mai multe planuri și poate avea scopuri diferite. Este vorba mai întâi de consecințele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale „morții lui Dumnezeu” care, după ce s-au străduit să demonstreze prin numeroase mijloace că toate conceptele, simbolurile și ritualurile Bisericilor creștine sunt inutile, par să spere că o conștientizare a caracterului radical profan al Lumii și al existenței umane este totuși în stare să întemeieze, datorită unei misterioase și paradoxale *coincidentia oppositorum*, un nou tip de „experiență religioasă”.

Există apoi evoluțiile posibile pornind de la concepția după care religiozitatea reprezintă o structură ultimă a conștiinței și nu depinde de nenumăratele și efemerele (istorice fiind) opoziții dintre „sacru” și „profan”, așa cum le întâlnim de-a lungul istoriei. Cu alte cuvinte, dispariția „religiilor” nu implică nicidecum dispariția „religiozității”; secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul „profan” al unui comportament înainte „sacru” nu presupune o ruptură; „profanul” nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii „sacre”.

În sfârșit, mai există și o a treia evoluție posibilă: respingerea opoziției sacru-profana ca trăsătură caracteristică a religiilor, cu precizarea că, nefiind o „religie”, creștinismul nu are nevoie de o altfel de dihotomie a realului și creștinul nu mai trăiește într-un Cosmos, ci în Istorie.

Unele dintre ideile pe care le-am amintit au fost formulate înainte, într-un mod mai mult sau mai puțin sistematic; altele se pot deduce din recente luări de poziție ale teologiilor militante. Se poate lesne înțelege de ce nu ne simțim obligați să le discutăm: nu arată decât tendințe și orientări care abia se conturează și ale căror șanse de supraviețuire și dezvoltare nu pot fi evaluate.

Încă o dată, iubitul și eruditul nostru prieten, doctorul Jean Gouillard, și-a asumat sarcina revizuirii textului francez; îl rog să primească aici expresia sincerei mele recunoștințe.

Universitatea Chicago,  
octombrie 1964

## Introducere

Ecourile răsunătorului succes mondial al cărții lui Rudolf Otto *Das Heilige* (1917) nu s-au stins încă. Succesul se datora fără îndoială perspectivei noi și originale propuse de autor. În loc să se aplece asupra ideilor de Dumnezeu și de religie, Rudolf Otto analiza modalitățile experienței religioase. Înzestrat cu o deosebită finețe psihologică, la care se adăuga dubla pregătire – de teolog și de istoric al religiilor –, Otto izbutise să pună în lumină conținutul și trăsăturile caracteristice ale acestei experiențe, trecând peste latura rațională și speculativă a religiei și stăruind asupra laturii sale iraționale. Îl citise pe Luther și înțelegea ce înseamnă, pentru un credincios, „Dumnezeul viu”. Nu Dumnezeu filozofilor, Dumnezeu unui Erasmus, nu o idee sau o noțiune abstractă sau o simplă alegorie morală, ci o putere teribilă, manifestată prin „mânia” divină.

În cartea sa, Rudolf Otto încearcă să deslușească trăsăturile specifice ale acestei experiențe înspăimântătoare și iraționale. El descoperă sentimentul de spaimă în fața sacrului, a acelui *mysterium tremendum*, a acelei *majestas* care emană o putere copleșitoare; descoperă de asemenea teama religioasă de un *mysterium fascinans*, în care înfloarește ființa în plenitudinea ei desăvârșită. Otto desemnează toate aceste experiențe prin termenul de numinoase (din latinescul *numen*, „zeu”), pentru că sunt determinate de revelația unui aspect al puterii divine. Numinosul este un fel de *ganz andere*, ceva cu totul deosebit, care nu are nimic omenesc și nici cosmic, și care-i dă omului sentimentul nimicniciei sale, făcându-l să simtă că „nu este decât o făptură” și, ca să folosim cuvintele lui Avraam când i se adresa Domnului, doar „pulbere și cenușă” (Facerea, 18, 27)<sup>1</sup>.

Sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de un ordin complet diferit de realitățile „naturale”. Limbajul nu poate reda decât în chip naiv noțiunile de *tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans*, recurgând la termeni preluați din domeniul natural sau din viața spirituală profană a omului. Însă această terminologie analogică vine tocmai din incapacitatea omului de a exprima acel *ganz andere*: limbajul nu poate decât să sugereze ceea ce depășește experiența naturală a omului, cu ajutorul unor termeni preluați din această experiență.

După patruzeci de ani, analizele lui Rudolf Otto își păstrează pe deplin valoarea, iar cartea, pe lângă o lectură utilă, oferă și un prilej de meditație. Perspectiva pe care o propun paginile care urmează este însă cu totul alta. Am dorit să prezentăm fenomenul sacrului în toată complexitatea sa, și nu numai latura sa irațională. Ceea ce ne interesează nu este relația dintre elementele neraționale și cele raționale, ci sacrul în totalitate. Or, prima definiție care s-ar putea da sacrului este opusul profanului. Paginile care urmează vor încerca să ilustreze și să precizeze această opoziție dintre sacru și profan.

### *Manifestarea sacrului*

Omul își dă seama de existența sacrului pentru că acesta se manifestă, se înfățișează ca un lucru cu totul diferit de profan. Pentru a reda actul acestei manifestări a sacrului, am propus termenul de hierofanie, care ne este la îndemână, cu atât mai mult cu cât nu are nevoie de lămuriri suplimentare: el nu exprimă decât ceea ce este cuprins în conținutul etimologic, adică ni se arată ceva sacru. S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităților sacre. De la hierofania cea mai

---

<sup>1</sup> Citatele din Biblie sunt preluate din ediția 1988, în traducerea unui colectiv de la Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (n.t)



elementară, ca de pildă, manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creștin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu există ruptură. Este mereu aceeași taină: manifestarea a ceva care este „altfel”, a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră „naturală”, „profană”.

Occidentalul modern se simte oarecum stânjenit în fața anumitor forme de manifestare a sacrului, neputând crede că acesta s-ar putea manifesta, pentru unele ființe omenești, în pietre ori în arbori. Or, așa cum vom vedea în cele ce urmează, nu este nicidecum vorba de o venerare a pietrei sau a copacului în ele însele. Piatra sacră, arborele sacru nu sunt adorate ca atare, ci pentru că sunt niște hierofanii, pentru că „arată” ceva care nu mai este piatră și nici arbore, ci sacru, *ganz andere*.

S-a arătat în numeroase rânduri și se cuvine subliniat din nou faptul că orice hierofanie, chiar și cea mai elementară, reprezintă un paradox. Manifestând sacrul, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta însă să fie el însuși, deoarece continuă să facă parte din mediul său cosmic. O piatră sacră este tot o piatră; în aparență (sau mai bine zis din punct de vedere profan), nimic nu o deosebește de celelalte pietre. Pentru cei cărora o piatră li s-a arătat sacră, realitatea sa imediată se preschimbă însă în realitate supranaturală. Cu alte cuvinte, pentru cei care au o experiență religioasă, întreaga Natură se poate înfățișa ca sacralitate cosmică. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie.

Omul societăților arhaice tinde să trăiască în sacru sau în preajma obiectelor consacrate cât mai mult timp. Tendința este lesne de înțeles: pentru „primitivi”, ca și pentru omul tuturor societăților premoderne, sacrul înseamnă putere și, în cele din urmă, realitate. Sacrul este saturat de ființă. Puterea sacră înseamnă deopotrivă realitate, perenitate și eficiență. Opoziția sacru-profana este adesea înțeleasă ca opoziție între real și ireal sau pseudo-real. Să nu ne așteptăm să găsim în limbile arhaice terminologia proprie filozofilor, adică real-ireal și așa mai departe; dar ideea există. Dorința omului religios de a fi, de a face parte din realitate, de a se simți saturat de putere este, prin urmare, cât se poate de firească.

Cum încearcă omul religios să rămână cât mai mult într-un univers sacru; cum se înfățișează experiența sa totală de viață în raport cu experiența omului lipsit de sentiment religios, a omului care trăiește sau care dorește să trăiască într-o lume desacralizată: iată principala temă abordată în paginile care urmează. Trebuie să arătăm încă de la început că lumea profană în totalitate, Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minții omenești. Nu ne propunem să arătăm prin ce procese istorice și în urma căror schimbări ale comportamentului spiritual omul modern și-a desacralizat lumea și și-a asumat o existență profană. Ajunge să constatăm că desacralizarea este proprie experienței totale a omului nereligios al societăților moderne, căruia îi este prin urmare din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existențiale ale omului religios al societăților arhaice.

### *Două moduri de a fi în Lume*

Vom vedea cât de adâncă este prăpastia care desparte cele două modalități de experiență, sacră și profană, citind capitolele privitoare la spațiul sacru și construcția rituală a locuinței omenești, varietatea experiențelor religioase ale Timpului, raporturile omului religios cu Natura și lumea uneltelor, consacrarea vieții înseși a omului și sacralitatea pe care o pot dobândi funcțiile sale vitale (hrană, sexualitate, muncă etc.). Va fi suficient să ne amintim ce anume au devenit cetatea sau casa, Natura, uneltele sau munca pentru omul modern și areligios ca să ne putem da seama de ceea ce îl deosebește de un om aparținând societăților arhaice și chiar de un țăran din Europa creștină. Pentru conștiința modernă, un act fiziologic – mâncatul, sexualitatea – nu este decât un proces organic, deși împovărat de o serie întreagă de tabuuri (reguli de bună cuviință în timpul mesei; limite impuse comportamentului

sexual de „bunele moravuri”). Pentru „primitiv” însă, un asemenea act nu este niciodată pur și simplu fiziologic, ci este sau poate deveni o „taină”, o participare la sacru.

Cititorul nu va întârzia să-și dea seama că sacrul și profanul sunt două modalități de a fi în lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale. Aceste moduri de a fi în Lume nu prezintă interes doar pentru istoria religiilor sau pentru sociologie, nu fac doar obiectul unor studii istorice, sociologice, etnologice. De fapt, cele două moduri de a fi, sacrul și profanul, sunt determinate de diferitele poziții pe care omul le-a cucerit în Cosmos, fiind importante atât pentru filozofi, cât și pentru orice cercetător care dorește să cunoască dimensiunile posibile ale existenței umane.

Cu toate că este istoric al religiilor, autorul acestei cărți de dimensiuni modeste își propune să abordeze subiectul nu doar din perspectiva disciplinei sale. Omul societăților tradiționale este, desigur, un *homo religiosus*, dar comportamentul său se înscrie în comportamentul general al omului, prezentând așadar interes pentru antropologia filozofică, fenomenologie, psihologie.

Spre a pune mai bine în evidență trăsăturile caracteristice ale existenței într-o lume care poate deveni sacră, vom cita exemple preluate dintr-un mare număr de religii, din epoci și culturi diferite. Nimic nu este mai folositor ca exemplul, faptul concret. Ar fi de-a dreptul inutil să abordăm structura spațiului sacru fără a arăta, prin exemple clare, cum anume se construiește un asemenea spațiu și de ce devine el calitativ diferit de spațiul profan înconjurător. Vom alege exemple de la mesopotamieni, indieni, chinezi, tribul kwakiutl și alte populații „primitive”. Din perspectiva istorico-culturală, o asemenea juxtapunere de fapte religioase, preluate de la popoare situate la distanțe atât de mari în timp și în spațiu, nu este lipsită de riscuri. Pentru că oricine poate repeta greșelile făcute în secolul al XIX-lea, crezând, ca Tylor sau Frazer, că mintea omenească reacționează uniform la fenomenele naturale. Progresele făcute de etnologia culturală și de istoria religiilor au arătat însă că lucrurile nu stau tocmai așa, că „reacțiile omului în fața Naturii” sunt îndeobște condiționate de cultură, deci de Istorie.

Scopul nostru este însă să definim trăsăturile specifice ale experienței religioase, și nu să ne oprim asupra numeroaselor ei variații și diferențe determinate de Istorie. Demersul nostru seamănă întrucâtva cu cel care, pentru a ajuta la înțelegerea fenomenului poetic, ar recurge la exemple dispartate, citând alături de Homer, Virgiliu și Dante poeme hinduse, chineze sau mexicane, adică prezentând poetici istoricește solidare (Homer, Virgiliu, Dante), dar și creații care țin de alte estetici. În limitele istoriei literare, asemenea juxtapuneri sunt destul de îndoielnice, însă ele se dovedesc valabile dacă se are în vedere descrierea fenomenului poetic ca atare, dacă scopul este de a arăta deosebirea esențială dintre limbajul poetic și limbajul obișnuit, de zi cu zi.

### *Sacrul și Istoria*

Primul nostru scop este de a prezenta dimensiunile specifice ale experienței religioase și de a arăta prin ce anume se deosebește aceasta de experiența profană a Lumii. Nu vom stărui asupra nenumăratelor schimbări pe care experiența religioasă a Lumii le-a suferit de-a lungul timpului. Este limpede că sistemele de simboluri și cultele legate de Pământul-Mamă, de fecunditatea umană și agrară, de sacralitatea Femeii și altele nu s-au putut dezvolta spre a alcătui un sistem religios bogat articulat decât datorită descoperirii agriculturii; este tot așa de limpede că o societate preagricolă, specializată în vânătoare, nu putea percepe în același mod și cu aceeași intensitate sacralitatea Pământului-Mamă. Deosebirea de experiență este dată de diferențele de economie, de cultură și de organizare socială, adică de Istorie. Și totuși, există între vânătorii nomazi și agricultorii sedentari o asemănare de comportament care ni se pare cu mult mai importantă decât deosebirile: și unii și alții trăiesc într-un Cosmos sacralizat, fac parte dintr-o sacralitate cosmică, manifestată atât în lumea animală, cât

și în lumea vegetală. Ajunge să comparăm situațiile lor existențiale cu aceea a unui om al societăților moderne, care trăiește într-un Cosmos desacralizat, ca să ne dăm seama cât de mare este deosebirea. Înțelegem în același timp temeinicia comparațiilor între fapte religioase aparținând unor culturi diferite, pentru că toate aceste fapte țin de unul și același comportament, cel al lui *homo religiosus*.

Această carte poate sluji drept introducere generală în istoria religiilor, pentru că descrie modalitățile sacralului și situația omului într-o lume încărcată de valori religioase. Ea nu este însă o istorie a religiilor în adevăratul înțeles al cuvântului, pentru că autorul nu a găsit de cuviință să înfățișeze, în legătură cu exemplele citate, contextele istorico-culturale. Dacă ar fi vrut s-o facă, lucrarea ar fi numărat mai multe volume. Cititorul va găsi toate lămuririle necesare în lucrările menționate în bibliografie.

*Saint-Cloud,  
aprilie 1956.*

## CAPITOLUL I

### Spațiul sacru și sacralizarea Lumii

#### *Omogenitate spațială și hierofanie*

Pentru omul religios, spațiul nu este omogen, ci prezintă rupturi și spărturi; unele porțiuni de spațiu sunt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici”, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt” (Ieșirea, 3, 5). Există așadar un spațiu sacru, deci „puternic”, semnificativ, și alte spații, neconsacrate, lipsite prin urmare de structură și de consistență, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spațială se reflectă în experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care este real, care există cu adevărat, și restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară.

Trebuie spus că experiența religioasă a spațiului neomogen este primordială și poate fi omologată unei „întemeieri a Lumii”. Nu este nicidecum vorba de o speculație teoretică, ci de o experiență religioasă primară, anterioară oricărei reflecții asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibilă datorită rupturii produse în spațiu, care dezvăluie „punctul fix”, axul central al oricărei orientări viitoare. Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci și revelația unei realități absolute, care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului întemeiază ontologic Lumea. În întinderea omogenă și nemărginită, unde nu există nici un punct de reper și nici o posibilitate de orientare, hierofania dezvăluie un „punct fix” absolut, un „Centru”.

Se poate așadar vedea cum anume descoperirea, adică revelația spațiului sacru, are pentru omul religios o valoare existențială; nimic nu poate începe, nimic nu se poate face fără o orientare prealabilă, și orice orientare presupune dobândirea unui punct fix. Iată de ce omul religios s-a străduit să se așeze în „Centrul Lumii”. Ca să trăiești în Lume, trebuie mai întâi s-o întemeiezi, și nici o lume nu se poate naște în „haosul” spațiului profan, care este omogen și relativ. Descoperirea sau proiecția unui punct fix – „Centrul” – echivalează cu Facerea Lumii; exemplele ce urmează vor demonstra cât se poate de limpede valoarea cosmogonică a orientării rituale și a construirii spațiului sacru.

Pentru experiența profană, spațiul este, dimpotrivă, omogen și neutru; nu există nici o ruptură care să determine deosebiri calitative între diversele părți ale masei sale. Spațiul geometric poate fi împărțit și delimitat în orice direcție, dar structura sa nu determină nici o diferențiere calitativă și nici o orientare. Conceptul de spațiu geometric, omogen și neutru nu trebuie nicidecum confundat cu experiența spațiului profan, care se opune experienței spațiului sacru, singura care ne interesează în acest caz. Conceptul de spațiu omogen și istoria acestui concept (cunoscut în gândirea filozofică și științifică încă din Antichitate) reprezintă o altă temă, pe care nu ne propunem s-o abordăm. Subiectul cercetării noastre este experiența spațiului, așa cum este ea trăită de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumând doar o existență „profană”, purificată de orice presupuziție religioasă.

Această existență profană nu se întâlnește niciodată în stare pură. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la care a ajuns, omul care a optat pentru o viață profană nu reușește să abolească total comportamentul religios. Până și existența cea mai desacralizată păstrează încă urmele unei valorizări religioase a Lumii.

Ne vom mărgini deocamdată să comparăm cele două experiențe: cea a spațiului sacru și cea a spațiului profan. Implicațiile celei dintâi sunt, după cum s-a văzut,

dezvăluirea unui spațiu sacru care permite dobândirea unui „punct fix”, orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii” și trăirea reală. Dimpotrivă, experiența profană menține omogenitatea și deci relativitatea spațiului. Orientarea adevărată dispare, deoarece „punctul fix” nu mai are un statut ontologic unic, apărând și dispărând în funcție de nevoile zilnice. De fapt, nu mai există nici un fel de „Lume”, ci doar niște fragmente ale unui univers sfărâmat, o masă amorfă alcătuită dintr-un număr infinit de „locuri” mai mult sau mai puțin „neutre”, în care omul se mișcă, mânat de obligațiile unei existențe integrate într-o societate industrială.

Și totuși, în această experiență a spațiului profan continuă să intervină valori care amintesc mai mult sau mai puțin de lipsa de omogenitate care caracterizează experiența religioasă a spațiului. Mai există locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: ținutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colț din primul oraș străin văzut în tinerețe. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate excepțională, „unică”, pentru că reprezintă „locuri sfinte” ale Universului său privat, ca și cum această ființă nereligioasă ar fi avut revelația unei alte realități decât aceea la care participă prin existența sa de zi cu zi.

Iată un exemplu demn de reținut de comportare „criptoreligioasă” a omului profan. Vom mai întâlni și alte dovezi ale acestui mod de degradare și de desacralizare a valorilor și a comportamentelor religioase, a căror semnificație profundă o vom putea înțelege mai târziu.

### *Teofanie și semne*

Pentru a evidenția lipsa de omogenitate a spațiului, așa cum este ea trăită de către omul religios, putem recurge la un exemplu cât se poate de banal, și anume o biserică dintr-un oraș modern. Pentru credincios, biserica face parte dintr-un spațiu diferit de strada pe care se găsește. Ușa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. Pragul care desparte cele două spații arată în același timp distanța dintre cele două moduri de existență, cel profan și cel religios. Pragul este totodată granița care deosebește și desparte două lumi și locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Pragul din locuințele omenști îndeplinește aceeași funcție rituală; așa se explică și considerația de care se bucură. Trecerea pragului casei este însoțită de numeroase rituri: oamenii se închină ori îngenunchează dinaintea lui, îl ating smerit cu mâna și așa mai departe. Pragul are „paznici”: zei și spirite care apără intrarea atât de răutatea oamenilor, cât și de puterile diavolești ori de boli. Jertfele către „paznici” sunt făcute pe prag, și tot aici se făceau și judecățile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, ușa arată în chip nemijlocit și concret continuitatea spațiului; de aici decurge marea lor importanță religioasă, care se explică prin faptul că reprezintă simboluri și vehicule ale trecerii.

Putem înțelege, așadar, de ce biserica face parte dintr-un spațiu deosebit de aglomerările umane care o înconjoară. În interiorul incintei sacre, lumea profană este depășită. Această posibilitate de transcendență este exprimată, la nivelurile de cultură mai arhaice, prin diferitele imagini ale unei deschideri: aici, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; în consecință, trebuie să existe o „poartă” către înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pământ și pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmează că așa s-a întâmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere” spre înalt și asigură comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spațiu sacru implică o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător și la transformarea lui calitativă. „Iacov a visat, la Haran, că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atinge cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și i-a zis: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău», s-a deșteptat din somn și, spăimântându-se, a zis: «Cât de înfricoșător este locul acesta!

Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Și a luat piatra ce și-o pusese căpătâi, a pus-o stâlp și a turnat pe vârful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel (casa lui Dumnezeu)” (Facerea, 28, 12-19). Simbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor” este deosebit de bogat și de complex: teofania consacră un loc prin simplul fapt că-l face „deschis” către înalt, adică asigură comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existență la altul. Vom întâlni exemple și mai clare în acest sens: sanctuarele, care sunt „Porți ale Cerurilor”, locuri de trecere între Cer și Pământ.

Adesea nu este nici măcar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un semn oarecare poate arăta sacralitatea unui loc. „Legenda spune că vrăjitorul care a întemeiat El-Hemel la sfârșitul veacului al XVI-lea s-a oprit să înnopteze lângă izvor și a înfipt un băț în pământ. A doua zi a vrut să-l ia și să-și urmeze calea, dar a văzut că bățul prinsese rădăcini și înmugurise. Văzând în aceasta voința Domnului, a hotărât să se așeze în acel loc.”<sup>2</sup> Semnul purtător de semnificație religioasă introduce, așadar, un element absolut și pune capăt relativității și confuziei. Ceva ce nu ține de această lume s-a manifestat în chip apodictic și a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Când nu se arată nici un semn în împrejurimi, acesta este provocat. Se practică, de pildă, un soi de *evocatio* cu ajutorul animalelor, care arată în care loc anume se poate înălța un sanctuar ori întemeia un sat. Sânt evocate forțe sau figuri sacre, în scopul imediat al orientării în spațiul omogen. Este cerut un semn care să pună capăt încordării provocate de relativitate și neliniștii create de dezorientare, pentru a se găsi un punct de sprijin absolut. De exemplu, este urmărită o fiară sălbatică și, în locul în care aceasta este ucisă, e ridicat sanctuarul; sau i se dă drumul unui animal domestic – de pildă un taur –, apoi este căutat după câteva zile și sacrificat în locul unde este găsit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este arătată de animale: oamenii nu au așadar libertatea de a alege locul sacru; ei nu fac decât să-l caute și să-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste câteva exemple înfățișează diferitele mijloace prin care omul religios are revelația unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spațiului, dezvăluind acel „punct fix”. De vreme ce omul religios nu poate trăi decât într-o atmosferă pătrunsă de sacru, este cât se poate de limpede că spațiul va fi consacrat printr-o mulțime de tehnici. Sacrul înseamnă, cum am văzut, realul prin excelență, adică puterea, eficiența, izvorul vieții și al fecundității. Dorința omului religios de a trăi în sacru înseamnă de fapt dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă și nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenței sale, fiind evident mai ales în dorința omului religios de a se mișca într-o lume sanctificată, adică într-un spațiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de orientare, care nu sunt altceva decât tehnici de construire a spațiului sacru. Nu este nicidecum vorba de o lucrare omenească, pentru că nu prin strădania sa izbuteste omul să consacre un spațiu. Ritualul prin care omul construiește un spațiu sacru este de fapt eficient doar în măsura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a înțelege mai bine nevoia construirii rituale a spațiului sacru, trebuie să insistăm puțin asupra concepției tradiționale despre „Lume”: ne vom da seama imediat că orice „lume” este pentru omul religios o „lume sacră”.

### *Haos și Cosmos*

Societățile tradiționale se caracterizează prin opoziția implicită între teritoriul locuit și spațiul necunoscut și nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea” (mai precis „lumea noastră”), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un

---

<sup>2</sup> Rene Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, p. 287.

fel de „altă lume”, un spațiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini” (asimilați de altfel duhurilor și fantomelor). Această ruptură în spațiu s-ar datora, la prima vedere, opoziției între un teritoriu locuit și organizat, deci „cosmicizat”, și spațiul necunoscut care se întinde dincolo de granițele sale: pe de o parte există un „Cosmos”, pe de altă parte un „Haos”. Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos”, aceasta se întâmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o lucrare a zeilor sau poate să comunice cu lumea lor. „Lumea” (adică „lumea noastră”) este un univers în care sacrul s-a manifestat și unde ruptura de nivel este așadar posibilă și repetabilă.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luării în stăpânire a unui teritoriu: stăpânirea este legitimată de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poți spune că te-ai așezat după ce ai înălțat un altar al focului (*garha-patya*), și toți aceia care înalță altarul focului sunt așezați de drept” (*Shatapatha Brahmana*, VII, I, I, 1-4). Prin înălțarea unui altar al focului, Agni devine prezent și astfel se asigură comunicarea cu lumea zeilor; spațiul altarului devine un spațiu sacru. Semnificația ritualului este însă mult mai complexă și, dacă ținem seama de toate elementele sale, înțelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivalează cu cosmicizarea lui. Într-adevăr, înălțarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decât reproducerea, la scară microcosmică, a Creației. Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; pereții laterali reprezintă Atmosfera și așa mai departe. Construcția este însoțită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată (*Shatapatha Brahmana*, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înălțarea unui altar al focului, care legitimează luarea în stăpânire a unui teritoriu, echivalează cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, străin, neocupat (ceea ce înseamnă adesea: neocupat de „ai noștri”) face parte încă din modalitatea fluidă și larvară a „Haosului”. Ocupându-l și, mai ales, așezându-se pe acest teritoriu, omul îl transformă simbolic în Cosmos, printr-o repetare rituală a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastră” trebuie mai întâi să fie „creat”, și orice creație are un model exemplar: Crearea Universului de către zei. Când s-au înstăpânit în Islanda (*land-nama*) și au defrișat-o, coloniștii scandinavi n-au socotit că fac un lucru nou, nici o muncă omenească și profană. Ceea ce făceau nu era pentru ei altceva decât repetarea unui act primordial, și anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creației. Muncind pământul sterp, nu făceau decât să repete actul zeilor care organizaseră Haosul dându-i o structură, forme și norme.<sup>2</sup>

Fie că este vorba de defrișarea unui ținut sălbatic, de cucerirea și de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte” ființe omenești, luarea în stăpânire rituală trebuie oricum să repete cosmogonia. Din perspectiva societăților arhaice, tot ce nu este „lumea noastră” nu este încă o „lume”. Nu te „înstăpânești” peste un teritoriu decât creându-l din nou, altfel spus consacrandu-l. Acest comportament religios față de ținuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, până spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli și portughezi luau în stăpânire, în numele lui Cristos, teritorii pe care le descoperiseră și le cuceriseră. Înălțarea Crucii consacra ținutul și însemna într-un fel o „nouă naștere”: prin Cristos, „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (II, Corinteni, 5, 17). Țara abia descoperită era „înnoită”, „re-creată” prin Cruce.

### *Consacrarea unui loc: repetarea Cosmogoniei*

Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spațiu repetă lucrarea exemplară a zeilor. Legătura strânsă dintre cosmicizare și consacrare este dovedită la nivelurile elementare de cultură, de pildă la nomazii australieni, a căror economie se află încă în stadiul culesului fructelor și al vânătorii de animale mici. Conform tradiției unui trib arunta, numit achilpa, Ființa divină *Numbakula* a „cosmicizat” în timpuri mitice ceea ce avea să devină teritoriul lui, l-a creat pe Strămoș și a întemeiat instituțiile tribului. Același *Numbakula* a făcut din

trunchiul unui arbore de cauciuc stâlpul sacru (*kauwa-auwa*); după ce l-a lipit cu sânge, s-a urcat în vârful lui și s-a făcut nevăzut în Cer. Stâlpul închipuie axul cosmic, pentru că teritoriul din jurul lui devine locuibil și se transformă într-o „lume”. Rolul ritual al stâlpului sacru este de mare însemnătate: cei din tribul achilpa îl poartă cu ei peste tot și-și aleg drumul după cum se înclină stâlpul, ceea ce le permite să se deplaseze întruna fără să iasă din „lumea lor” și fără să întrerupă comunicarea cu Cerul în care a dispărut *Numbakula*. Dacă stâlpul se frânge, este o adevărată nenorocire; aceasta înseamnă într-un fel „sfârșitul Lumii”, întoarcerea în Haos. Într-un mit amintit de Spencer și Gillen, stâlpul sacru s-a frânt într-o zi și întregul trib a fost cuprins de spaimă; membrii tribului au rătăcit o vreme, apoi s-au așezat pe pământ și s-au lăsat să moară.<sup>3</sup>

Iată un exemplu minunat atât al funcției cosmologice a stâlpului ritual, cât și al rolului său soteriologic: pe de o parte, *kauwa-auwa* reproduce stâlpul folosit de *Numbakula* pentru cosmicizarea Lumii, iar pe de altă parte, tribul achilpa crede că stâlpul îi înlesnește comunicarea cu tărâmul ceresc. Or, existența umană nu este posibilă decât prin această comunicare permanentă cu Cerul. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevărat a lor decât în măsura în care reproduce Cosmosul organizat și sanctificat de *Numbakula*. Nu se poate trăi fără o „deschidere” spre transcendent; altfel spus, nu se poate trăi în „Haos”. În clipa în care contactul cu transcendentul s-a întrerupt, existența în lume nu mai este posibilă și cei din tribul achilpa se lasă să moară.

Așezarea într-un teritoriu înseamnă de fapt consacrarea lui. Când așezarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentă, ca la sedentari, ea implică o hotărâre vitală, care privește existența întregii comunități. „Așezarea” într-un loc anume, organizarea, locuirea lui sunt acțiuni care presupun o alegere existențială: alegerea unui Univers care va fi asumat prin „creație”. Or, acest „Univers” este întotdeauna replica Universului exemplar, creat și locuit de zei: el face așadar parte din lucrarea sfântă a zeilor.

Stâlpul sacru al tribului achilpa „susține” lumea acestuia și îi asigură comunicarea cu Cerul. Este prototipul unei imagini cosmologice care a cunoscut o largă răspândire: aceea a stâlpilor cosmici pe care se sprijină Cerul și care deschid în același timp calea către lumea zeilor. Înainte de creștinare, celții și germanii mai păstrau cultul acestor stâlpi sacri. *Chronicum laurissense breve*, scrisă prin anul 800, arată cum Carol cel Mare, în timpul unui război cu saxonii (772), a poruncit să fie dărâmat un templu din orașul Eresburg, precum și lemnul sacru al „vestitului Irmensûl”. Rudolf de Fulda (prin 860) precizează că vestitul stâlp este „coloana Universului, pe care se sprijină aproape toate lucrările” (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Aceeași imagine cosmologică se regăsește la romani (Horațiu, Ode, III, 3), în India antică, cu *skambha*, Stâlpul cosmic (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4 etc.), dar și la locuitorii insulelor Canare și în culturi foarte îndepărtate, precum cea a populației kwakiutl (Columbia britanică) ori *nad’a* din insula Flores (Indonezia). După credința populației kwakiutl, un stâlp de aramă trece prin cele trei niveluri cosmice (lumea de jos, Pământul, Cerul); acolo unde stâlpul pătrunde în Cer se află „Poarta Lumii de sus”. Calea Lactee nu este altceva decât imaginea, vizibilă pe Cer, a Stâlpului cosmic. Universul, această lucrare a zeilor, este preluat însă și imitat de către oameni, la scara și după puterile lor. *Axis mundi*, care se vede pe Cer sub forma Căii Lactee, este prezent în casa de cult sub forma unui stâlp sacru. Acesta este un trunchi de cedru, lung de zece-doisprezece metri, din care mai mult de jumătate iese prin acoperișul casei de cult. Stâlpul are un rol de căpetenie în ceremonii, pentru că el conferă casei o structură cosmică. În cântecele rituale, casa este numită „lumea noastră”, iar candidații la inițiere adăpostiți în această casă rostesc: „Sânt în Centrul Lumii... Sânt aproape de Stâlpul Lumii” etc.<sup>4</sup> Asimilarea Stâlpului cosmic cu stâlpul sacru și a casei de cult cu Universul se întâlnește și la populația *nad’a*

<sup>3</sup> B. Spencer și F.J. Gillen, *The Arunta* (Londra, 1926), I, p. 388.

<sup>4</sup> Wemer Muller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), pp. 17-20.



din insula Flores. Stâlpul de sacrificiu este numit „Stâlpul Cerului” și, conform credinței, susține bolta cerească.<sup>5</sup>

### „Centrul Lumii”

Strigătul neofitului kwakiutl: „Sunt în Centrul Lumii!” ne dezvăluie încă de la început una dintre semnificațiile cele mai profunde ale spațiului sacru. Acolo unde s-a petrecut, printr-o hierofanie, o ruptură de nivel a avut loc în același timp o „deschidere” pe sus (lumea divină) sau pe jos (regiunile inferioare, lumea morților). Cele trei niveluri cosmice – Pământul, Cerul, regiunile inferioare – pot astfel comunica. Această comunicare este uneori exprimată cu ajutorul imaginii unei coloane universale, *Axis mundi*, care leagă și susține în același timp Cerul și Pământul și care este înfipt în lumea de jos (ceea ce este numit îndeobște „Infern”). O asemenea coloană cosmică nu se poate afla decât în chiar centrul Universului, pentru că întreaga lume locuibilă se întinde de jur împrejur. Ne găsim, așadar, în fața unei înlănțuiri de concepții religioase și de imagini cosmologice, legate între ele, alcătuind un sistem care ar putea fi numit „sistemul Lumii” societăților tradiționale: a) un loc sacru este o ruptură în omogenitatea spațiului; b) această ruptură este reprezentată de o „deschidere” care permite trecerea dintr-o regiune cosmică în alta (de la Cer la Pământ și invers: de la Pământ la lumea inferioară); c) comunicarea cu Cerul este exprimată printr-un anumit număr de imagini care privesc toate acel *Axis mundi*: stâlp (cf. *universalis columna*), scară (cf. scara lui Iacov), munte, arbore, liană etc.; d) în jurul axului cosmic se întinde „Lumea” (= „lumea noastră”), și deci axul se află „în mijloc”, în „buricul Pământului”, este Centrul Lumii.

Din acest „sistem al Lumii” tradițional s-a născut un mare număr de credințe, mituri și rituri, pe care însă nu ne propunem să le amintim aici. Ne vom opri la câteva exemple doar, alese din civilizații diferite, care ne pot ajuta să înțelegem rolul spațiului sacru în viața societăților tradiționale, oricare ar fi aspectul sub care se prezintă acest spațiu sacru: loc sfânt, casă de cult, cetate, „Lume”. Întâlnim pretutindeni simbolismul Centrului Lumii, care ne ajută să înțelegem, în majoritatea cazurilor, comportamentul tradițional față de „spațiul de viață”.

Să începem printr-un exemplu care ne dezvăluie încă de la început coerența și complexitatea acestui simbolism: Muntele cosmic. Am văzut mai înainte că muntele se numără printre imaginile care reflectă legătura dintre Cer și Pământ; este așadar socotit ca fiind în Centrul Lumii. Întâlnim în numeroase culturi asemenea munți, mitici sau reali, aflați în Centrul Lumii: *Meru* în India, *Haraberezaiti* în Iran, muntele mitic numit „Muntele Țărilor” în Mesopotamia, *Gerizim*, căruia i se spunea și „Buricul Pământului, în Palestina”.<sup>6</sup> Fiind un *Axis mundi* care leagă Cerul de Pământ, Muntele sacru atinge într-un fel Cerul și reprezintă punctul cel mai înalt al Lumii; teritoriul care-l înconjoară și care alcătuiește „lumea noastră” este deci considerat ținutul cel mai înalt. Este ceea ce se spune în tradiția israelită: fiind ținutul cel mai înalt, Palestina nu a fost acoperită de apele Potopului.<sup>7</sup> După tradiția islamică, locul cel mai înalt de pe Pământ este *Ka’ba*, pentru că „Steaua Polară arată că acesta se găsește în dreptul centrului Cerului”.<sup>8</sup> Creștinii socotesc că în vârful Muntelui cosmic se află Golgota. Toate aceste credințe exprimă unul și același sentiment, profund religios: „lumea noastră” este un pământ sfânt, pentru că este locul cel mai apropiat de Cer, pentru că de aici, de la noi, se poate ajunge la Cer; lumea noastră este așadar un „loc înalt”. În limbaj cosmologic, această concepție religioasă înseamnă proiecția teritoriului nostru privilegiat în vârful Muntelui cosmic. Speculațiile de mai târziu au dus la tot felul de

<sup>5</sup> P. Amdt, *Die Megalithenkultur des Nad’a* în *Anthropos*, 27, 1932, pp. 61-62.

<sup>6</sup> Vezi referințele bibliografice în *Le Mythe de l’Eternel Retour*, pp. 31 și urm.

<sup>7</sup> A.E. Wensinck și E. Burrows, citați în *Le Mythe de l’Eternel Retour*, p. 33.

<sup>8</sup> Wensinck, citat *Ibid.*, p. 35.

concluzii, printre care cea pe care tocmai am amintit-o, și anume că Pământul sfânt n-a fost înecat de Potop.

Același simbolism al Centrului stă la baza altor serii de imagini cosmologice și de credințe religioase, dintre care nu le putem reține decât pe cele mai importante: a) orașele sfinte și sanctuarele se află în Centrul Lumii; b) templele sunt replici ale Muntelui cosmic și deci reprezintă „legătura” prin excelență dintre Cer și Pământ; c) temeliile templelor coboară adânc în regiunile inferioare. Câteva exemple vor fi suficiente. Vom încerca apoi să integrăm toate aceste aspecte diferite ale aceleiași sistem de simboluri și vom vedea mai limpede cât sunt de coerente aceste concepții tradiționale despre Lume.

Capitala Suveranului chinez desăvârșit se află în Centrul Lumii: în ziua solstițiului de vară, la amiază, gnomonul nu trebuie să facă umbră.<sup>9</sup> Același simbolism se întâlnește la templul din Ierusalim: stânca pe care fusese înălțat era „buricul Pământului”. Pelerinul islandez Nicolaus de Therva, care a călătorit la Ierusalim în secolul al XII-lea, scria de la Sfântul Mormânt: „Aici este mijlocul Lumii; aici, în ziua solstițiului de vară, lumina Soarelui cade drept din Cer.”<sup>10</sup> Aceeași concepție o aflăm în Iran: țara Iranului (Airyanam Vaejah) este centrul și inima Lumii. Tot așa cum inima se găsește în centrul corpului, „țara Iranului este mai prețioasă decât toate celelalte țări pentru că este așezată în mijlocul Lumii”<sup>11</sup>. Despre Shiz, „Ierusalimul” iranienilor (pentru că se găsea în Centrul Lumii), se spunea că este locul de unde izvorâse puterea regilor și de asemenea orașul unde se născuse Zarathustra.<sup>12</sup>

Cât despre asimilarea templelor cu Munții cosmici și funcția acestora de „legătură” între Pământ și Cer, numele înseși ale turnurilor și ale sanctuarelor babiloniene stau mărturie în acest sens: „Muntele Casei”, „Casa Muntelui tuturor Pământurilor”, „Muntele Furtunilor”, „Legătura dintre Cer și Pământ” și așa mai departe. Zigurat-ul era de fapt un Munte cosmic: cele șapte etaje reprezentau cele șapte ceruri planetare; urcându-le, preotul ajungea în vârful Universului. Un simbolism asemănător stă la baza uriașei construcții a templului din Barabudur, în Java, care este clădit ca un munte artificial. Urcușul lui echivalează cu o călătorie extatică în Centrul Lumii; ajungând la terasa de sus, pelerinul realizează o ruptură de nivel, pătrunzând într-o „regiune pură”, care transcende lumea profană.

*Dur-an-ki*, „legătura dintre Cer și Pământ”: astfel erau numite multe sanctuare babiloniene (ca de pildă cele de la Nippur, Larsa, Sippar etc.). Babilonul avea și el o mulțime de nume, precum „Casa de la Temelia Cerului și a Pământului”, „Legătura dintre Cer și Pământ”. Babilonul făcea însă legătura dintre Pământ și regiunile inferioare, pentru că orașul fusese înălțat pe *bâb-apsû*, „Poarta lui Apsû”, *apsû* fiind numele dat Apelor haosului dinaintea Creației. Aceeași tradiție se întâlnește la evrei: stânca pe care se înalță templul din Ierusalim cobora adânc în *tehôm*, echivalentul ebraic pentru *apsû*. Tot așa cum Babilonul se înalța pe „Poarta lui Apsû”, stânca templului din Ierusalim era așezată peste „gura lui *tehôm*”.<sup>13</sup>

*Apsû* și *tehôm* reprezintă în același timp „Haosul” acvatic, modalitatea preformală a materiei cosmice și lumea Morții, a tot ceea ce precedă viața și vine după ea. „Poarta lui Apsû” și stânca așezată peste „gura lui *tehôm*” arată nu numai punctul de întretăiere, și deci de comunicare, dintre lumea inferioară și Pământ, ci și deosebirea de regim ontologic dintre cele două planuri cosmice. Există o ruptură de nivel între *tehôm* și stânca Templului care se află așezată peste „gura” lui, închizând această trecere de la virtual la formal, de la moarte la viață. Haosul acvatic care a precedat

<sup>9</sup> Marcel Granet, citat în M. Eliade, *Traite d'histoire des religions* (Paris, 1949), p. 322 (trad. rom. de Mariana Noica: *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1992, p. 352 - *n.t.*).

<sup>10</sup> L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies* (Stockholm, 1951), p. 255.

<sup>11</sup> *Sad-dar*, LXXXIV, 4-5, citat de Ringbom, p. 327.

<sup>12</sup> Vezi documentele culese și comentate de Ringbom, pp. 294 și *passim*.

<sup>13</sup> Cf. referințele din *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 35 și urm.

Creația simbolizează în același timp întoarcerea în amorf, care se face prin moarte, revenirea la modalitatea larvară a existenței. Dintr-un anumit punct de vedere, regiunile inferioare pot fi omologate cu regiunile pustii și necunoscute care înconjoară teritoriul locuit: lumea de jos, deasupra căreia se află așezat temeinic „Cosmosul” nostru, corespunde „Haosului” care se întinde dincolo de granițele sale.

„Lumea noastră” se află întotdeauna în Centru

Tot ce am afirmat până acum ne arată că „lumea adevărată” se află întotdeauna în „mijloc”, în „Centru”, pentru că aici se produce ruptura de nivel, comunicarea dintre cele trei zone cosmice. Cosmosul este întotdeauna desăvârșit, oricare i-ar fi întinderea. O țară întreagă (Palestina), un oraș (Ierusalimul), un sanctuar (Templul din Ierusalim) înfățișează deopotrivă o imagine a lumii, *imago mundi*. Flavius Iosephus arăta, cu privire la simbolismul Templului, că „Marea”, adică regiunile inferioare, era închipuită de curte, sanctuarul reprezenta Pământul, iar Sfântul Sfinților, Cerul (Ant. Jud. III, VII, 7). Constatăm așadar că *imago mundi*, ca și „Centrul”, se repetă în interiorul lumii locuite. Palestina, Ierusalimul și Templul din Ierusalim reprezintă fiecare și toate laolaltă imaginea Universului și Centrul Lumii. Această mulțime de „Centre” și această repetare a imaginii Lumii la scări din ce în ce mai modeste se numără printre trăsăturile specifice ale societăților tradiționale.

Se impune, după părerea noastră, următoarea concluzie: omul societăților premoderne dorește să se afle cât mai aproape de Centrul Lumii. Știe că țara sa se găsește cu adevărat în mijlocul Pământului, că orașul său este buricul Universului, că Templul sau Palatul sunt adevărate Centre ale Lumii; mai dorește și ca propria casă să se afle în Centru și să fie o *imago mundi*. După cum vom vedea, locuințele sunt socotite ca fiind cu adevărat în Centrul Lumii și reproducând, la scară microcosmică, Universul. Cu alte cuvinte, omul societăților tradiționale nu putea trăi decât într-un spațiu „deschis” către înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurată și unde comunicarea cu lumea cealaltă, lumea „transcendentală”, era posibilă prin mijlocirea ritualurilor. Firește, sanctuarul, „Centrul” prin excelență, era acolo, la îndemâna sa, în orașul său, și nu trebuia decât să pătrundă în Templu ca să comunice cu lumea zeilor. Însă *homo religiosus* simțea nevoia să trăiască mereu în Centru, ca australienii achilpa care duceau peste tot cu ei stâlpul sacru, *Axis mundi*, ca să nu se depărteze de Centru și să rămână în legătură cu lumea supratereastră. Pe scurt, oricare ar fi dimensiunile spațiului său familiar – țara, orașul, satul, casa –, omul societăților tradiționale simte nevoia de a exista mereu într-o lume totală și organizată, într-un Cosmos.

Un Univers ia naștere începând din Centru și se întinde pornind de la un punct central care poate fi asemuit cu un „buric”. Așa se naște și se dezvoltă Universul, după *Rig Veda* (X, 149): pornind de la un nucleu, de la un punct central. Tradiția evreiască este și mai explicită: „Cel Prea Sfânt a făcut lumea ca pe un embrion. Tot așa cum embrionul crește pornind de la buric, Dumnezeu a purces la Facerea Lumii de la buric, și de aici s-a răspândit de jur împrejur.” Și pentru că „buricul Pământului”, Centrul Lumii, este Țara sfântă, Yoma spune: „Lumea a fost făcută pornind de la Sion.”<sup>14</sup> Rabbi ben Gurion spunea că stânca Ierusalimului „poartă numele de Piatră de temelie a Pământului, pentru că de aici s-a desfășurat întreg Pământul”<sup>15</sup>. Pe de altă parte, deoarece crearea omului este o replică a cosmogoniei, primul om a fost alcătuit în „buricul Pământului” (după tradiția mesopotamiană), în Centrul Lumii (conform tradiției iraniene), în Paradisul aflat în „buricul Pământului” sau la Ierusalim (după tradițiile iudeo-creștine). Nici nu putea fi altfel, pentru că acest Centru este tocmai locul unde se petrece o ruptură de nivel, unde spațiul devine sacru, real prin excelență. Orice creație implică o supraabundență a realității, altfel spus o izbucnire a sacrului în

<sup>14</sup> Vezi referințele *ibid.*, p. 36.

<sup>15</sup> W.H. Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abh. d. Konigl. Sachs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse, XXXI, i, 1915), p. 16.

lume.

Rezultă așadar că orice construcție sau fabricație are ca model exemplar cosmologia. Facerea Lumii devine arhetipul oricărui gest creator al omului, oricare ar fi planul său de referință. Am văzut că așezarea într-un teritoriu repetă cosmogonia. După ce am desprins valoarea cosmogonică a Centrului, înțelegem mai bine de ce orice așezare umană repetă Facerea Lumii pornind de la un punct central („buricul”). Tot așa cum Universul se desfășoară și se dezvoltă pornind de la un Centru și se întinde spre cele patru puncte cardinale, satul se constituie pornind de la o răscruce. În insula Bali și în unele regiuni din Asia, când încep pregătirile pentru construcția unui sat, este căutată mai întâi o răscruce naturală, unde se întretaie perpendicular două drumuri. Pătratul construit pornind de la punctul central este o *imago mundi*. Împărțirea satului în patru sectoare, care presupune de altfel o împărțire paralelă a comunității, corespunde împărțirii Universului în cele patru zări. Adesea este lăsat în mijlocul satului un loc gol, unde se va înălța mai târziu casa de cult, al cărei acoperiș închipuie Cerul (înfățișat adesea prin vârful unui copac sau prin imaginea unui munte). Pe același ax perpendicular, dar la celălalt capăt, se află lumea morților, reprezentată prin anumite animale (șarpe, crocodil și altele) sau prin ideogramele tenebrelor.<sup>16</sup>

Symbolismul cosmic al satului este reluat în structura sanctuarului ori a casei de cult. La populația waropen, în Guineea, „casa bărbatilor” se află în mijlocul satului: acoperișul ei reprezintă bolta cerească, cei patru pereți corespund celor patru direcții din spațiu. În insula Ceram, piatra sacră a satului reprezintă Cerul, și cele patru coloane de piatră pe care se sprijină simbolizează cei patru stâlpi care susțin Cerul.<sup>17</sup> Concepții asemănătoare se regăsesc la triburile algonkin și sioux: coliba sacră unde au loc inițierile închipuie Universul. Acoperișul colibeii simbolizează bolta cerească, podeaua reprezintă Pământul, cei patru pereți – cele patru direcții ale spațiului cosmic. Construcția rituală a spațiului este subliniată de un triplu symbolism: cele patru uși, cele patru ferestre și cele patru culori trimit la cele patru puncte cardinale. Construcția colibeii sacre repetă așadar cosmogonia.<sup>18</sup>

Întâlnim, și nu este de mirare, o concepție asemănătoare în Italia antică și la vechii germani. Este vorba de fapt de o idee arhaică și foarte răspândită: cele patru zări sunt proiectate, pornind de la un Centru, în cele patru puncte cardinale. *Mundus* era, la romani, o groapă circulară împărțită în patru, fiind în același timp imagine a Cosmosului și model exemplar al locuinței sau așezării omenești. S-a sugerat, și pe bună dreptate, că Roma quadrata ar trebui înțeleasă nu ca având forma unui pătrat, ci ca fiind împărțită în patru.<sup>19</sup> *Mundus* era evident asimilat cu *omphalos*, buricul pământului: Orașul (Urbs) se găsea în mijlocul unui *orbis terrarum*. S-a arătat că idei asemănătoare explică structura satelor și a orașelor germanice.<sup>20</sup> În contexte culturale extrem de variate, găsim mereu aceeași schemă cosmologică și același scenariu ritual: așezarea într-un teritoriu echivalează cu întemeierea unei lumi.

### *Cetate – Cosmos*

Dacă este adevărat că „lumea noastră” este un Cosmos, orice atac din afară ar putea-o prefăce din nou în „Haos”. Și dacă „lumea noastră” a fost întemeiată prin imitarea lucrării exemplare a zeilor, cosmogonia, adversarii care o atacă sunt asimilați cu dușmanii zeilor, demonii, și mai cu seamă arhidemonului, Dragonul primordial învins de zei la începuturile timpurilor. Atacul asupra „lumii noastre” este răzbunarea

<sup>16</sup> Cf. C.T. Bertling, *Vierzhal, Kreuz und Mandala in Asien* (Amsterdam, 1954), pp. 8 și urm.

<sup>17</sup> Vezi referințele la Bertling, *op. cit.*, pp. 4-5.

<sup>18</sup> Vezi materialele grupate și interpretate de Wemer Muller, *Die blaue Hutte* (Wiesbaden, 1954), pp. 60 și urm.

<sup>19</sup> F. Altheim, în Wemer Muller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), pp. 60 și urm.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 65 și urm. Cf. de asemenea W. Muller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961). Vom reveni asupra acestei probleme într-o lucrare aflată în pregătire: *Cosmos, temple, maison*.

Dragonului mitic, care se răzvrătește împotriva lucrării zeilor, Cosmosul, și se străduiește s-o nimicească. Dușmanii se numără printre puterile Haosului. Orice distrugere a unei cetăți înseamnă o întoarcere în Haos. Orice izbândă asupra atacatorului repetă victoria exemplară a zeului asupra Dragonului (asupra „Haosului”).

Din acest motiv, Faraonul era asimilat zeului *Ra*, învingătorul dragonului *Apophis*, în vreme ce dușmanii săi erau identificați cu Dragonul mitic. Darius se considera un nou *Thraetaona*, erou mitic iranien, care ucisese un Dragon cu trei capete. În tradiția iudaică, regii păgâni erau înfățișați cu trăsăturile Dragonului, ca de pildă Nabucodonosor descris de Ieremia (41, 34) sau Pompei din Psalmii lui Solomon (9, 29).

Vom vedea și în cele ce urmează că Dragonul este reprezentarea exemplară a Monstrului marin, a Șarpelui primordial, simbol al Apelor cosmice, al Tenebrelor, al Noptii și al Morții, pe scurt al amorfului și al virtualului, a tot ceea ce nu are încă o „formă”. Zeul a trebuit să învingă Dragonul și să-l ciopârțească astfel încât să se poată naște Cosmosul. *Marduk* a alcătuit lumea din trupul monstrului marin *Tiamat*. *Iahve* a creat Universul după ce l-a învins pe monstrul primordial *Rahab*. Dar, după cum vom vedea, această izbândă a zeului asupra Dragonului trebuie să se repete în chip simbolic în fiecare an, pentru că lumea trebuie creată din nou în fiecare an. La fel, izbânda zeilor asupra puterilor Tenebrelor, Morții și Haosului se repetă cu fiecare victorie a cetății asupra cotropitorilor.

Sistemele de apărare ale așezărilor și ale cetăților au fost probabil la început magice: aceste sisteme, alcătuite din șanțuri, labirinturi, valuri de apărare, erau concepute astfel încât să poată împiedica mai curând năvălirea demonilor și a sufletelor morților decât atacul ființelor omenești. În nordul Indiei, în vreme de epidemie, se desenează în jurul satului un cerc a cărui menire este să împiedice demonii bolii să pătrundă dincolo de această împrejmuire.<sup>21</sup> În Occidentul medieval, zidurile cetăților erau consacrate prin ritualuri spre a sluji de apărare împotriva Demonului, a Bolii și a Morții. De altfel, în gândirea simbolică, dușmanul-om este în chip firesc asimilat cu Demonul și cu Moartea. De fapt, rezultatul atacurilor, fi ele demonice ori militare, este întotdeauna același: distrugerea, nimicirea, moartea.

În zilele noastre se folosesc aceleași imagini când se face referire la primejdiile care amenință un anumit tip de civilizație: se vorbește așadar de „haos”, „dezordine”, de „bezna” în care se va cufunda „lumea noastră”. Toate aceste expresii înseamnă abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri organice, și recăderea într-o stare fluidă, amorfă, adică haotică. Aceasta dovedește, după părerea noastră, că imaginile exemplare se mai păstrează în limbajul și în clișeele omului modern. Ceva din concepția tradițională despre Lume mai rămâne în comportamentul său, deși el nu este întotdeauna conștient de această moștenire din vremuri străvechi.

### *Asumarea Facerii Lumii*

Trebuie să subliniem de la bun început deosebirea radicală dintre cele două comportamente - „tradițional” și „modern” - față de locuința omenească. Nu are rost să mai stăruim asupra valorii și funcției locuinței în societățile industriale, deoarece ele sunt îndeobște cunoscute. După un mare arhitect contemporan, Le Corbusier, casa este „o mașină de locuit”. Ea face parte, așadar, din nenumăratele mașini produse în serie în societățile industriale. În lumea modernă, casa ideală trebuie să fie mai întâi de toate funcțională, adică să le permită oamenilor să muncească și să se odihnească, pentru ca apoi să poată din nou munci. „Mașina de locuit” poate fi schimbată tot atât de des ca și bicicleta, frigiderul, automobilul. De asemenea, omul poate pleca din orașul sau din ținutul în care s-a născut, fără alt inconvenient decât cel impus de adaptarea la altă climă.

Nu ne propunem să scriem istoria desacralizării treptate a locuinței omenești.

---

<sup>21</sup> M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*, p. 318 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 341 - n.t.).

Acest proces face parte integrantă din uriașa transformare a Lumii, asumată de societățile industriale și înlesnită de desacralizarea Cosmosului, prin acțiunea gândirii științifice și mai ales a răsunătoarelor descoperiri ale fizicii și chimiei. Ne vom putea întreba mai târziu dacă această secularizare a Naturii este într-adevăr definitivă, dacă omul modern nu mai are nici o posibilitate de a regăsi dimensiunea sacră a existenței în Lume. După cum am văzut, și după cum vom putea vedea și mai limpede în cele ce urmează, anumite imagini tradiționale, anumite urme ale comportamentului omului premodern se mai păstrează încă, mai „supraviețuiesc”, chiar în societățile cele mai industrializate. Ceea ce ne interesează deocamdată este să arătăm care este, în stare pură, comportamentul tradițional față de locuință și să desprindem acea *Weltanschauung* pe care o implică acest comportament.

Așezarea într-un teritoriu, construirea unei locuințe presupun, spuneam, o hotărâre vitală atât pentru întreaga comunitate, cât și pentru individ. Este vorba de fapt de asumarea creării „lumii” în care am ales să locuim. Trebuie deci imitată lucrarea zeilor, cosmogonia. Nu este lucru ușor, pentru că există și cosmogonii tragice, sângeroase: iar pentru că imită gesturile divine, omul trebuie să le repete. Dacă zeii au fost nevoiți să doboare și să sfărtece un Monstru marin ori o Ființă primordială ca să alcătuiască apoi lumea, omul trebuie, la rândul său, să-i imite atunci când își clădește o lume a lui, o cetate ori o casă. Construcțiile cer așadar jertfe sângeroase sau simbolice, despre care se cuvin spuse câteva cuvinte.

Oricare ar fi structura unei societăți tradiționale – fie că este alcătuită din vânători-păstori, din agricultori sau a ajuns în stadiul civilizației urbane –, locuința este întotdeauna sanctificată pentru că este o *imago mundi*, iar lumea este o creație divină. Există însă mai multe feluri de omologare a locuinței cu Cosmosul, tocmai pentru că există mai multe tipuri de cosmogonii. Ne vom mărgini, în acest stadiu, să amintim doar două mijloace prin care locuința (înțelegând prin aceasta atât teritoriul, cât și casa) este transformată în Cosmos și capătă astfel valoare de *imago mundi*: a) asimilarea cu Cosmosul prin proiecția celor patru zări pornind de la un punct central, în cazul unui sat, sau prin așezarea simbolică a unui *Axis mundi*, în cazul locuinței familiale; b) prin repetarea, într-un ritual de construcție, a actului exemplar al zeilor, în urma căruia a luat naștere Lumea din corpul unui Dragon marin sau al unui Uriaș primordial. Nu vom insista asupra deosebirii radicale de *Weltanschauung* dintre cele două mijloace de sanctificare a locuinței, și nici asupra a ceea ce presupun ele din punct de vedere istoric și cultural. Vom spune doar că primul mijloc – „cosmicizarea” unui spațiu prin proiecția zărilor sau prin așezarea unui *Axis mundi* – este atestat încă din stadiile cele mai arhaice de cultură (de pildă stâlpul *kauwa-auwa* al australienilor achilpa), în vreme ce cel de-al doilea pare să fi fost inaugurat de cultivatorii arhaici. Ceea ce ne interesează în cadrul acestei cercetări este faptul că, în toate culturile tradiționale, locuința comportă un aspect sacru și prin aceasta este o reflectare a Lumii.

Într-adevăr, locuința populațiilor primitive arctice, nord-americane și nord-asiatice prezintă un stâlp central, asimilat cu *Axis mundi*, cu Stâlpul cosmic sau cu Arborele Lumii, care fac legătura, după cum am văzut mai înainte, dintre Pământ și Cer. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic este cuprins în structura însăși a locuinței. Cerul este conceput ca un cort uriaș susținut de un stâlp central: țărșul cortului sau stâlpul central al casei sunt asimilați cu Stâlpii Lumii și chiar numiți astfel. Jertfele în cinstea Ființei cerești supreme au loc chiar la picioarele acestui stâlp central, ceea ce arată cât de importantă este funcția sa rituală. Același simbolism s-a păstrat la păstorii crescători de animale din Asia Centrală, însă locuința cu acoperiș conic sprijinit pe un stâlp central fiind aici înlocuită de iurtă, funcția mitico-rituală a stâlpului este preluată de deschizătura din partea de sus, prin care iese fumul. La fel ca stâlpul (*Axis mundi*), copacul cu crengile tăiate, al cărui vârf iese prin deschizătura din acoperișul iurtei (și care simbolizează Arborele cosmic) reprezintă o scară care duce la Cer și pe care urcă

șamanii în călătoria lor către înalt, luându-și zborul prin acea deschizătură din acoperiș.<sup>22</sup> Stâlpul sacru, aflat în mijlocul locuinței, se mai întâlnește în Africa, la populațiile de păstori hamiți și hamitoizi.<sup>23</sup>

În concluzie, orice locuință se află așezată lângă *Axis mundi*, pentru că omul religios dorește să trăiască în „Centrul Lumii”, cu alte cuvinte în real.

### *Cosmogonie și sacrificiu de construcție*

O concepție asemănătoare se întâlnește într-o cultură foarte evoluată, precum a Indiei, dar aici se poate remarca și celălalt mod de omologare a casei cu Cosmosul, pe care l-am amintit mai sus. Înainte ca zidarii să pună prima piatră, astrologul le indică punctul din temelie care se găsește deasupra Șarpelui ce susține lumea. Meșterul zidar cioplește un țăruș și-l înfige în pământ, chiar în locul arătat, spre a pironi capul șarpelui. Peste țăruș se pune apoi o piatră, Piatra de temelie se găsește astfel chiar în „Centrul Lumii”.<sup>24</sup> Pe de altă parte însă, actul punerii temeliei repetă actul cosmogonic: înfigând țărușul în capul Șarpelui spre a-l „pironi”, omul imită gestul primordial al lui Soma ori al lui Indra, care, spune *Rig Veda*, „a lovit Șarpele în adăpostul său” (VI, XVII, 9) și „i-a retezat capul” cu fulgerul (I, LII, 10). Am spus mai înainte că Șarpele este simbolul Haosului, al amorfului, a ceea ce nu s-a manifestat. Decapitarea lui echivalează cu un act de creație, cu trecerea de la virtual și amorf la formal. Am văzut că zeul *Marduk* a alcătuit Lumea din trupul unui monstru marin primordial, *Tiamat*. Victoria era repetată în chip simbolic, în fiecare an, pentru că Lumea se reînnoia în fiecare an. Însă actul exemplar al victoriei divine era repetat și cu prilejul oricărei construcții, pentru că orice construcție nouă reproducea Facerea Lumii.

Acest al doilea tip de cosmogonie este mult mai complex, așa că ne vom mărgini să-l schițăm doar. Nu-l putem trece cu vederea, pentru că de o asemenea cosmogonie sunt legate nenumăratele forme de sacrificiu de construcție, care nu este de fapt decât o imitație, adesea simbolică, a jertfei primordiale care a dat naștere Lumii. Într-adevăr, începând cu un anumit tip de cultură, mitul cosmogonic pune la baza Creației uciderea unui Uriaș (*Ymir* în mitologia germanică, *Purusha* în mitologia indiană, *P'an-ku* în China): organele sale dau naștere diferitelor regiuni cosmice. După alte grupuri de mituri, nu numai Cosmosul ia naștere în urma uciderii unei Ființe primordiale, din substanța acesteia, ci și plantele alimentare, rasele umane ori clasele sociale. Sacrificiile de construcție țin de acest tip de mituri cosmogonice. Ca să dureze, o construcție (casă, templu, lucrare tehnică) trebuie să fie însuflețită, să capete în același timp o viață și un suflet. „Transferul” sufletului nu se poate face altfel decât printr-o jertfă sângeroasă. Istoria religiilor, etnologia, folclorul cunosc nenumărate forme de sacrificii de construcție, de jertfe sângeroase ori simbolice spre binele unei construcții.<sup>25</sup> În sud-estul Europei, aceste rituri și credințe au dat naștere unor minunate balade populare care înfățișează jertfa soției meșterului zidar, fără de care construcția nu poate fi dusă la bun sfârșit (cf. baladele podului de la Arta, din Grecia, a mânăstirii Argeș din România, a cetății Scutari din Iugoslavia etc.).

Chiar dacă nu am stăruit prea mult asupra semnificației religioase a locuinței omenești, câteva concluzii se impun de la sine. Ca și cetatea ori sanctuarul, casa este sanctificată, în parte sau în întregime, printr-un simbolism ori un ritual cosmogonic.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 238 și urm. (trad. rom. de Cezar Baltag și Brândușa Prelipceanu; *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, 1996, București, pp. 245 și urm.)

<sup>23</sup> Wilhelm Schmidt, „Der heilige Mittelpfahl des Hauses” (*Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941), p. 967.

<sup>24</sup> S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Oxford, 1920), p. 354.

<sup>25</sup> Cf. Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer* în *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, pp. 1-54; M. Eliade, „Manole et le Monastere d'Argesh” (*Revue des etudes roumaines*, III-IV, Paris, 1955-1956, pp. 7-28).

Așezarea într-un anume loc, construcția unui sat sau doar a unei case implică așadar o hotărâre de cea mai mare importanță, pentru că aceasta privește existența însăși a omului: este vorba, de fapt, de crearea propriei „lumi” și de asumarea responsabilității de a o păstra și de a o reînnoi. Nimeni nu-și schimbă locuința fără o strângere de inimă, pentru că nu este ușor să-ți părăsești „lumea”. Locuința nu este un obiect, o „mașină de locuit”, ci Universul pe care omul și-l clădește imitând Creația exemplară a zeilor, cosmogonia. Orice construcție și orice inaugurare a unei locuințe noi echivalează într-un fel cu un nou început, cu o nouă viață. Și orice început repetă acel început primordial când a luat naștere Universul. Chiar în societățile moderne, atât de puternic desacralizate, serbările și petrecerile care însoțesc mutarea într-o locuință nouă mai păstrează încă amintirea festivităților zgomotoase care marcau odinioară acel incipit *vita nova*.

Deoarece locuința este o *imago mundi*, ea se găsește în chip simbolic în „Centrul Lumii”. Mulțimea, chiar infinitatea Centrelor Lumii nu împovărează cu nimic gândirea religioasă. Pentru că nu este vorba de un spațiu geometric, ci de un spațiu existențial și sacru care prezintă o structură cu totul deosebită, ce permite o infinitate de rupturi și deci de comunicări cu transcendentul. Am văzut semnificația cosmologică și rolul ritual al deschiderii din acoperiș în diferitele tipuri de locuințe. În alte culturi, aceste semnificații cosmologice și aceste funcții rituale sunt preluate de horn (gură de fum) și de partea din acoperiș care se găsește deasupra „unghiului sacru” și care este înlăturată sau chiar spartă în caz de agonie prelungită. În ceea ce privește omologarea Cosmos-Casă-Corp omenesc, vom arăta în cele ce urmează profunda semnificație a „acoperișului spart”. Să amintim deocamdată că sanctuarele cele mai vechi erau *hipetre* sau aveau o deschizătură în acoperiș, „ochiului domului”, simbol al rupturii de nivel, al comunicării cu transcendentul.

Arhitectura sacră nu a făcut decât să reia și să dezvolte simbolismul cosmologic cuprins cu mult înainte în structura locuințelor primitive. La rândul său, locuința omenească fusese precedată, din punct de vedere cronologic, de „locul sfânt” provizoriu, de spațiul consacrat și cosmicizat provizoriu (cf. australienii achilpa). Cu alte cuvinte, toate simbolurile și toate ritualurile legate de temple, cetăți, case decurg, de fapt, din experiența primitivă a spațiului sacru.

### *Templu, bazilică, catedrală*

În marile civilizații orientale – începând cu Mesopotamia și Egiptul și sfârșind cu China și India –, Templul cunoaște o nouă și importantă valorizare: nu mai este doar o *imago mundi*, ci și o reproducere pământească a unui model transcendent. Iudaismul a moștenit această concepție paleo-orientală a Templului, considerat copia unui arhetip ceresc. Această idee este probabil una dintre ultimele interpretări pe care omul religios le-a dat experienței primare a spațiului sacru, în opoziție cu spațiul profan. Se cuvine să stăruim puțin asupra perspectivelor deschise de această nouă concepție religioasă.

Să amintim mai întâi esența problemei: Templul este o *imago mundi* pentru că Lumea, ca lucrare a zeilor, este sacră. Însă structura cosmologică a Templului duce la o nouă valorizare religioasă: loc sfânt prin excelență, casă a zeilor, Templul resanctifică în permanență Lumea, pentru că o reprezintă și în același timp o conține. De fapt, Lumea este resanctificată în întregime datorită Templului. Oricare ar fi gradul său de impuritate, Lumea este continuu purificată de sfințenia sanctuarelor.

Această deosebire ontologică din ce în ce mai limpede dintre Cosmos și imaginea sa sanctificată, Templul, mai arată și că sfințenia Templului este la adăpost de orice corupție pământească, pentru că planul arhitectural al Templului este lucrarea zeilor și se găsește așadar foarte aproape de zei, în Cer. Modelele transcendente ale Templelor se bucură de o existență spirituală, incoruptibilă, cerească. Prin mila zeilor, omul ajunge la viziunea fulgurantă a acestor modele, pe care se străduiește apoi să le reproducă pe Pământ. Regele Babilonului, Gudea, a visat că zeița *Nidaba* îi arăta o



placă pe care erau înscrise stelele binefăcătoare și că un zeu i-a dezvăluit planul Templului. Sennacherib a ridicat Ninive după „planul stabilit din timpuri străvechi în configurația Cerului”.<sup>26</sup> Aceasta nu înseamnă doar că primele construcții au fost posibile datorită „geometriei cerești”, ci și că modelele arhitectonice, aflate în Cer, iau parte la sacralitatea uraniană.

Pentru poporul lui Israel, modelele tabernaclului, ale tuturor obiectelor sacre și ale Templului au fost create de *Iahve* dintotdeauna, și tot *Iahve* le-a arătat aleșilor săi pentru ca aceștia să le reproducă pe Pământ. *Iahve* îi vorbește lui Moise astfel: „Din acestea să-Mi faci locaș sfânt și voi locui în mijlocul lor. Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta Eu; așa să le faci!” (*Ieșirea*, 25, 8-9). „Vezi să faci toate acestea după modelul ce ți s-a arătat în munte” (*Ibid.*, 25, 40). Când David îi dă fiului său Solomon planul clădirilor Templului și al tuturor uneltelor sale, îl asigură că „toate acestea sunt în scrisoarea însuflată de la Domnul (...) cum m-a luminat El pentru toate lucrările zidirii” (*I Cronici*, 28, 19). El a văzut așadar modelul ceresc pe care *Iahve* îl făcuse la începutul veacurilor. Așa și spune de altfel Solomon: „Tu mi-ai poruncit să zidesc templul în muntele Tău cel sfânt și un jertfelnic în cetatea în care locuiești, după chipul cortului celui sfânt, pe care l-ai pregătit dintru început” (*Înțelepciunea*, 9, 8).

Ierusalimul ceresc a fost creat de Dumnezeu o dată cu Paradisul, deci *in aeternum*. Orașul Ierusalim nu era altceva decât copia aproximativă a modelului transcendent: el putea fi pângărit de om, însă modelul nu, pentru că nu făcea parte din Timp. „Construcția care se află acum în mijlocul vostru nu este aceea care mi s-a arătat mie, aceea care era gata de când m-am hotărât să fac Paradisul și pe care i-am arătat-o lui Adam înainte ca el să cadă în păcat” (*Apocalipsa lui Baruh*, II, IV, 3-7).

Bazilica creștină și, mai târziu, catedrala preiau și prelungesc toate aceste sisteme de simboluri. Pe de o parte, biserica este gândită, încă din Antichitatea creștină, ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de altă parte, ea reproduce Paradisul sau lumea cerească. Însă structura cosmologică a edificiului sacru se mai păstrează în conștiința creștinătății, fiind evidentă, de pildă, în biserica bizantină. „Cele patru părți ale interiorului bisericii reprezintă cele patru direcții cardinale. Interiorul bisericii este Universul, Altarul este Paradisul, care se află la răsărit. Poarta împărătească a sanctuarului propriu-zis mai purta numele de „Poarta Raiului”. În Săptămâna Mare, această poartă rămâne deschisă pe tot timpul slujbei; sensul acestui obicei este limpede explicat în Canonul pascal: Cristos s-a ridicat din mormânt și ne-a deschis porțile Raiului. Apusul este, dimpotrivă, ținutul întinericului și al durerii, al morții, al locuințelor veșnice ale morților, care așteaptă învierea trupurilor și Judecata de Apoi. Mijlocul clădirii este Pământul. După *Kosmas Indikopleustes*, Pământul este dreptunghiular și mărginit de patru ziduri, deasupra cărora se află o boltă. Cele patru părți ale interiorului unei biserici reprezintă cele patru direcții cardinale.”<sup>27</sup> Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină reprezintă și totodată sfințește Lumea.

### *Câteva concluzii*

N-am citat, din miile de exemple aflate la îndemâna istoricului religiilor, decât un număr foarte restrâns, suficient însă pentru a înfățișa varietatea experienței religioase a spațiului. Am ales aceste exemple din culturi și epoci diferite, spre a prezenta cel puțin expresiile mitologice și scenariile rituale cele mai importante care țin de experiența spațiului sacru. De-a lungul istoriei, omul religios a valorificat în chip diferit această experiență fundamentală. Nu ne rămâne decât să comparăm concepția despre spațiul sacru, și deci despre Cosmos, așa cum apare ea la australienii achilpa, cu concepțiile asemănătoare ale tribului kwakiutl, ale altaicilor ori ale mesopotamienilor,

<sup>26</sup> Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, p. 23.

<sup>27</sup> Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zurich, 1950), p. 119; W. Wolska, *La Topographie chretienne de Kosmas Indikopleustes* (Paris, 1962), pp. 131 și *passim*.

ca să ne dăm seama de diferențe. Deoarece viața religioasă a omenirii are loc în Istorie, expresiile sale sunt implicit condiționate de momentele istorice și de stilurile culturale; iată un truism asupra căruia nu are rost să stăruim. Totuși, ceea ce ne interesează nu este varietatea infinită a experiențelor religioase ale spațiului, ci, dimpotrivă, elementele lor comune, de unitate. Ajunge să confruntăm comportamentul unui om nereligios față de spațiul în care trăiește cu comportamentul omului religios față de spațiul sacru ca să ne dăm seama imediat de deosebirea de structură dintre ele.

Dacă ar fi să prezentăm pe scurt rezultatul a ceea ce am arătat până acum, am spune că experiența spațiului sacru permite „întemeierea Lumii”: acolo unde sacrul se manifestă în spațiu, se dezvăluie realul, și Lumea începe să existe. Însă ivirea sacrului nu proiectează doar un punct fix în mijlocul fluidității amorfe a spațiului profan, un „Centru” în „Haos”: ea produce de asemenea o ruptură de nivel, deschide comunicarea între nivelurile cosmice (Pământul și Cerul) și permite trecerea, de ordin ontologic, de la un mod de a fi la altul. Această ruptură în spațiul profan eterogen creează „Centrul”, prin care se poate comunica cu „transcendentul”; această ruptură întemeiază deci „Lumea”, Centrul, făcând posibilă *orientatio*. Manifestarea sacrului în spațiu are deci o valență cosmologică: orice hierofanie spațială, orice consacrare a unui spațiu echivalează cu o „cosmogonie”. O primă concluzie ar fi că Lumea poate fi percepută ca lume ori Cosmos în măsura în care se înfățișează ca lume sacră.

Orice lume este lucrarea zeilor, pentru că a fost creată fie direct de către zei, fie consacrată, deci „cosmicizată” de către oamenii care au actualizat prin mijloace rituale actul exemplar al Creației. Altfel spus, omul religios nu poate trăi decât într-o lume sacră, pentru că doar o asemenea lume participă la ființă, există cu adevărat. Această necesitate religioasă oglindește o sete ontologică nepotolită. Omul religios este însetat de ființă. Spaima dinaintea „Haosului” care înconjoară lumea sa locuită corespunde spaimei în fața neantului. Spațiul necunoscut care se întinde dincolo de „lumea” sa, spațiul necosmicizat, adică neconsacrat, care nu este decât o întindere amorfă în care n-a fost încă proiectată nici o orientare și nu s-a conturat nici o structură, acest spațiu profan reprezintă pentru omul religios neființa absolută. Dacă se rătăcește cumva în acest spațiu, omul se simte golit de substanța sa „ontică”, ca și cum s-ar topi în Haos, și sfârșește prin a se stinge.

Această sete ontologică se manifestă în nenumărate feluri. Exemplul cel mai izbitor este, în cazul special al spațiului sacru, voința omului religios de a se găsi în inima realului, în Centrul Lumii, de unde a început să ia ființă Cosmosul, spre a se întinde apoi către cele patru zări, unde există o posibilitate de comunicare cu zeii; pe scurt, acolo unde este cel mai aproape de zei. Am văzut că simbolismul Centrului Lumii nu privește doar țările, cetățile, templele și palatele, ci și cea mai modestă locuință omenească, de la cortul vânătorului nomad până la iurta păstorului și casa cultivatorului sedentar. Cu alte cuvinte, un om religios se află în Centrul Lumii și totodată la izvorul realității absolute, aproape de „deschiderea” care-i înlesnește comunicarea cu zeii.

Pentru că așezarea într-un loc, locuirea într-un spațiu înseamnă repetarea cosmogoniei, și deci imitarea lucrării zeilor, orice hotărâre existențială a omului religios de a se „așeza” în spațiu este în același timp o hotărâre „religioasă”. Asumându-și responsabilitatea de a „crea” Lumea în care s-a hotărât să locuiască, omul religios „cosmicizează” Haosul și totodată sanctifică micul său Univers, făcându-l să semene cu lumea zeilor. Omul religios dorește din tot sufletul să locuiască într-o „lume divină”, să aibă o casă asemănătoare cu „casa zeilor”, așa cum a fost ea mai târziu închipuită prin temple și sanctuare. Această nostalgie religioasă oglindește de fapt dorința de a trăi într-un Cosmos pur și sfânt, așa cum era el la începutul începuturilor, când ieșea din mâinile Creatorului.

Experiența Timpului sacru îi va permite omului religios să regăsească periodic Cosmosul așa cum era el *in principio*, în clipa mitică a Creației.

## Capitolul II

### Timpul sacru și miturile

#### *Durata profană și Timpul sacru*

Ca și spațiul, Timpul nu este nici omogen și nici continuu pentru omul religios. Există intervale de Timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) și, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obișnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificație religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînțeles, o ruptură; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate „trece” cu ușurință de la durata temporală obișnuită la Timpul sacru.

Distingem încă de la început o deosebire esențială între aceste două calități ale timpului: prin natura sa, Timpul sacru este reversibil, în sensul că este de fapt un Timp mitic primordial readus în prezent. Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic înseamnă reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într-un trecut mitic, „la începutul începuturilor”. Participarea religioasă la o sărbătoare implică ieșirea din durata temporală „obișnuită” și reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil și repetabil la nesfârșit. S-ar putea spune, dintr-un anumit punct de vedere, că acest timp nu „curge”, că nu este o „durată” ireversibilă. Este un Timp ontologic prin excelență, „parmenidian”: mereu egal cu el însuși, nu se schimbă și nici nu ia sfârșit. Fiecare sărbătoare periodică înseamnă regăsirea aceluiași Timp sacru care s-a manifestat la sărbătoarea din anul precedent sau cu un secol în urmă: este Timpul creat și sanctificat de zei, cu prilejul gestelor lor, care sunt reactualizate prin sărbătoare. Cu alte cuvinte, în sărbătoare se regăsește prima apariție a Timpului sacru, așa cum s-a petrecut ea *ab origine, in illo tempore*. Pentru că Timpul sacru în care se desfășoară sărbătoarea nu exista înainte de gestele divine comemorate de această sărbătoare. Creînd diferitele realități care alcătuiesc în zilele noastre Lumea, zeii întemeiau totodată și Timpul sacru, pentru că Timpul contemporan unei creații era în mod necesar sanctificat prin prezența și activitatea divină.

Omul religios trăiește astfel în două feluri de Timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, apare sub forma paradoxală a unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un soi de prezent mitic regăsit periodic cu ajutorul riturilor. Acest comportament față de Timp deosebește omul religios de cel nereligios: primul refuză să trăiască doar în ceea ce se numește, în termeni moderni, „prezentul istoric”, străduindu-se să ajungă la un Timp sacru care, în unele privințe, ar putea însemna „Veșnicia”.

Nu este ușor de arătat doar în câteva cuvinte ce înseamnă Timpul pentru omul nereligios al societăților moderne. Nu intenționăm să abordăm filozofiile moderne ale Timpului și nici unele concepte pe care știința contemporană le folosește pentru propriile sale cercetări. Scopul nostru nu este de a compara sisteme ori filozofii, ci comportamente existențiale. Or, ceea ce se poate observa la un om nereligios este că și el cunoaște o anumită discontinuitate și eterogenitate a Timpului. Și pentru el există, în afară de timpul mai curând monoton al muncii, un timp al petrecerilor și al spectacolelor, un timp „festiv”. Și el trăiește după ritmuri temporale variate și cunoaște timpuri cu intensitate variabilă: când ascultă muzica preferată sau când, îndrăgostit, așteaptă sau întâlnește persoana iubită, trăiește, evident, într-un alt ritm temporal decât atunci când muncește sau se plictisește.

O deosebire esențială există însă față de omul religios: acesta cunoaște intervale

„sacre”, care nu iau parte la durata temporală ce le precedă și le urmează, care au o altă structură și o altă „origine”, pentru că este un Timp primordial, sanctificat de zei și putând fi adus în prezent prin sărbătoare. Pentru un om nereligios, Timpul nu poate reprezenta nici ruptură, nici „mister”: el alcătuiește dimensiunea existențială cea mai profundă a omului și este legat de propria sa existență, având așadar un început și un sfârșit, care este moartea, dispariția existenței. Oricât de numeroase ar fi ritmurile temporale pe care le urmează și oricât de deosebite ar fi intensitățile acestor ritmuri, omul nereligios știe că este vorba mereu de o experiență umană în care nu poate interveni nici o prezență divină.

Dimpotrivă, pentru omul religios, durata temporală profană poate fi periodic „oprită” prin introducerea, cu ajutorul riturilor, a unui Timp sacru, non-istoric (în sensul că nu ține de prezentul istoric). Tot așa cum o biserică înseamnă o ruptură de nivel în spațiul profan al unui oraș modern, slujba religioasă care are loc înăuntrul ei înseamnă o ruptură în durata temporală profană: nu mai este prezent Timpul istoric actual, timpul trăit, de pildă, pe străzile și în casele din jur, ci Timpul în care s-a desfășurat existența istorică a lui Isus Cristos, Timpul sfințit prin predicile, patimile, moartea și învierea lui Cristos. Trebuie să spunem totuși că acest exemplu nu evidențiază întru totul deosebirea dintre Timpul profan și Timpul sacru; în comparație cu celelalte religii, creștinismul a reînnoit într-adevăr experiența și conceptul de Timp liturgic, afirmând istoricitatea persoanei lui Cristos. Pentru un credincios, liturgia se desfășoară într-un Timp istoric sfințit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Timpul sacru, periodic reactualizat în religiile precreștine (mai ales în cele arhaice) este un Timp mitic, un Timp primordial, care nu poate fi identificat cu trecutul istoric, un Timp originar, care s-a ivit „dintr-o dată”, care nu era precedat de un alt Timp, pentru că nici un Timp nu putea exista înainte de apariția realității înfățișate de mit.

Ceea ce ne interesează înainte de toate este această concepție arhaică a Timpului mitic. Vom vedea în cele ce urmează care sunt deosebirile față de iudaism și creștinism.

### *Templum-tempus*

Câteva elemente ne vor ajuta să înțelegem mai ușor comportamentul omului religios față de Timp. Trebuie să amintim în primul rând că, în mai multe limbi ale populațiilor aborigene din America de Nord, termenul de „Lume” (= Cosmos) este folosit și cu sensul de „An”. Iakuții spun „a trecut lumea”, înțelegând prin aceasta că „s-a scurs un an”. La populația yuki, „Anul” este desemnat de cuvintele „Pământ” sau „Lume”; ca și iakuții, yuki spun, la trecerea anului, că „a trecut Pământul”. Acești termeni arată legătura de ordin religios dintre Lume și Timpul cosmic. Cosmosul este văzut ca o unitate vie care se naște, se dezvoltă și se stinge în ultima zi a Anului, ca apoi să renască o dată cu Anul Nou. Vom vedea că această renaștere este de fapt o naștere, Cosmosul renăscând în fiecare An pentru că Timpul începe, cu fiecare An Nou, *ab initio*.

Legătura cosmico-temporală este de ordin religios: Cosmosul poate fi omologat cu Timpul cosmic („Anul”), pentru că este vorba în ambele cazuri de realități sacre, de creații divine. La unele populații nord-americane, această legătură cosmico-temporală este arătată de însăși structura edificiilor sacre. De vreme ce Templul este imaginea Lumii, el conține și un simbolism temporal. Este ceea ce se poate constata, de pildă, la triburile algonkin și sioux. Coliba sacră reprezintă în acest caz Universul, dar și Anul, pentru că Anul este văzut ca un fel de trecere prin cele patru puncte cardinale, reprezentate de cele patru ferestre și de cele patru uși ale colibeii. Indienii dakota obișnuiesc să spună că „Anul este un cerc în jurul Lumii”, adică în jurul colibeii sacre, care este o *imago mundi*.<sup>28</sup>

Găsim în India un exemplu și mai clar. Am văzut că ridicarea unui altar înseamnă

---

<sup>28</sup> Werner Muller, *Die blaue Hutte* (Wiesbaden, 1954), pp. 133.

repetarea cosmogoniei. Or, textele adaugă că „Anul este altarul focului”, explicând totodată și simbolismul lui temporal: cele 360 de cărămizi de împrejmuire corespund celor 360 de nopți ale anului, iar cele 360 de cărămizi *yajusmati* celor 360 de zile (*Satapatha Brahmana*, X, 5, IV, 10 și așa mai departe). Cu alte cuvinte, cu fiecare înălțare a unui altar al focului, nu numai că se reface Lumea, ci „se clădește Anul”: Timpul este re-creat, deci regenerat. Pe de altă parte, Anul este asimilat lui *Prajapati*, zeul cosmic; cu fiecare nou altar, *Prajapati* este înviat, adică sfințenia Lumii este întărită. Nu este vorba de Timpul profan, de simpla durată temporală, ci de sanctificarea Timpului cosmic. Înălțarea altarului focului are drept țel sanctificarea Lumii, adică integrarea sa într-un Timp sacru.

Găsim un simbolism temporal analog integrat în simbolismul cosmologic al Templului de la Ierusalim. După Flavius Josephus (*Ant. Jud.*, III, VII, 7), cele douăsprezece pâini care se aflau pe masă re-prezentau cele douăsprezece luni ale Anului, iar candelabrul cu șaptezeci de brațe reprezenta decanii (adică împărțirea zodiacală a celor șapte planete în câte zece părți). Templul era o *imago mundi*: găsindu-se în „Centrul Lumii”, la Ierusalim, el sanctifica nu numai întreg Cosmosul, ci și „viața” cosmică, adică Timpul.

Primul care a explicat înrudirea etimologică dintre *templum* și *tempus* este Hermann Usener, care a interpretat cei doi termeni cu ajutorul noțiunii de intersectare („Schneidung, Kreuzung”) <sup>29</sup>. Cercetările ulterioare au adus precizări în legătură cu această descoperire: „*Templum* se referă la aspectul spațial, iar *tempus* la aspectul temporal al mișcării orizontului în spațiu și în timp.” <sup>30</sup>

Toate aceste lucruri par să aibă o semnificație profundă, și anume că pentru omul religios al culturilor arhaice Lumea se reînnoiește în fiecare an sau, cu alte cuvinte, își regăsește cu fiecare început de an „sfințenia” originară, cu care se născuse din mâinile Creatorului. Acest simbolism este vădit în structura arhitectonică a sanctuarelor. Templul fiind locul sfânt prin excelență și totodată imaginea Lumii, el sanctifică întregul Cosmos și în același timp viața cosmică. Or, această viață cosmică era închipuită ca un soi de traiectorie circulară, identificându-se cu Anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început și un sfârșit, dar și posibilitatea de a „renaște” în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un Timp „nou”, „curat” și „sfânt”, adică un timp care nu fusese încă folosit și uzat.

Timpul însă renăște, reîncepea, pentru că Lumea era creată din nou la începutul fiecărui An. Am văzut în capitolele precedente cât de important este mitul cosmogonic ca model exemplar al oricărui tip de creație sau de construcție. Cosmogonia înseamnă și creare a Timpului, ba mai mult: cosmogonia fiind arhetipul oricărei „creații”, Timpul cosmic pe care cosmogonia îl face să țâșnească este modelul exemplar al tuturor celorlalte feluri de timp, adică al Timpurilor proprii diverselor categorii de fapte care există pe lume. Altfel spus, pentru omul religios al culturilor arhaice, orice creație, orice existență începe în Timp: înainte ca un lucru să existe nu poate exista nici timpul acestui lucru. Înainte să apară Cosmosul nu exista timp cosmic. Înainte de apariția unei anumite specii vegetale, timpul de care ea are nevoie astăzi să crească, să rodească și să moară nu exista. Orice creație este deci imaginată ca având loc la începutul Timpului, *in principio*. Timpul țâșnește o dată cu prima apariție a unei noi categorii de realități existente. Mitul joacă, așadar, un rol atât de important pentru că arată cum anume și-a făcut apariția o realitate.

### *Repetarea anuală a cosmogoniei*

Mitul cosmogonic arată cum s-a ivit Cosmosul. În Babilon, în timpul ceremoniei *akitu*, care se desfășura în ultimele zile ale anului și în primele zile ale Anului Nou, era recitat solemn „Poemul Creației”, *Enuma elish*. Această recitare rituală actualiza lupta

<sup>29</sup> H. Usener, *Gotternamen* (ed. a II-a, Bonn, 1920), pp. 191 și urm.

<sup>30</sup> Werner Muller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), p. 39; cf., de asemenea, pp. 33 și urm.

dintre *Marduk* și monstrul marin *Tiamat*, care avusese loc *ab origine* și care pusesse capăt Haosului prin victoria finală a zeului. *Marduk* făurise Cosmosul din trupul ciopârțit al lui *Tiamat*, iar pe om din sângele demonului *Kingu*, principalul aliat al lui *Tiamat*. Că această comemorare a Creației este într-adevăr o reactualizare a actului cosmogonic ne-o dovedesc atât ritualurile, cât și formulele rostite în cursul ceremoniei.

Lupta dintre *Tiamat* și *Marduk* era redată printr-o confruntare între două grupuri de personaje; regăsim același ceremonial la hitiți, tot în cadrul scenariului dramatic prilejuit de Anul Nou, la egipteni și în ținutul Ras Shamra. Lupta dintre cele două grupuri de personaje repeta trecerea de la Haos la Cosmos, actualizând cosmogonia. Evenimentul mitic redevenea prezent. „Să-l învingă mereu pe *Tiamat* și să-i grăbească sfârșitul!”, striga conducătorul ceremonialului. Lupta, victoria și Creația aveau loc chiar în această clipă, *hic et nunc*.

Deoarece Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implică reluarea Timpului de la începuturile sale, adică refacerea Timpului primordial, a Timpului „pur”, cel care exista în momentul Creației. Anul Nou era așadar un prilej pentru „curățirea” de păcate și alungarea demonilor sau măcar a unui țap ispășitor. Nu este vorba doar de sfârșitul efectiv al unui anumit interval de timp și de începutul unui alt interval (cum își imaginează, de pildă, un om modern), ci și de abolirea anului trecut și a timpului scurs. Acesta este de altfel sensul purificărilor rituale: o ardere, o anulare a păcatelor și a greșelilor individului și ale comunității în ansamblu, și nu doar o simplă „purificare”.

*Naurôz* – Anul Nou persan – amintește de ziua în care a avut loc Crearea Lumii și a omului. În ziua de *Naurôz* avea loc „înnoirea Creației”, cum spunea istoricul arab Albâruni. Regele rostea: „Iată o nouă zi, dintr-o nouă lună a unui nou an: trebuie să înnoim ceea ce timpul a învechit.” Timpul învechise ființa omenească, societatea, Cosmosul, și acest Timp distrugător era Timpul profan, durată propriu-zisă: trebuia abolit, pentru a reveni la momentul mitic în care lumea începuse să existe, scăldată într-un Timp „pur”, „puternic” și sacru. Timpul profan scurs era abolit cu ajutorul riturilor care închipuiau un fel de „sfârșit al lumii”. Stingerea focurilor, întoarcerea sufletelor morților, confuzia socială de tipul Saturnaliilor, licența erotică, orgiile și altele simbolizau întoarcerea Cosmosului în Haos. În ultima zi a anului, Universul se topea în Apele primordiale. Monstrul marin *Tiamat*, simbol al întunericului, al amorfului, al non-manifestatului, învia și devenea iarăși amenințător. Lumea care existase de-a lungul unui an întreg dispărea cu adevărat. Deoarece *Tiamat* era din nou acolo, Cosmosul era anulat, iar *Marduk* era nevoit să-l creeze din nou, după ce-l înviase încă o dată pe *Tiamat*.<sup>31</sup>

Iată care era semnificația acestei întoarceri periodice a lumii într-o modalitate haotică: toate „păcatele” de peste an, tot ceea ce Timpul pângărise și învechise, era nimicit în sensul fizic al termenului. Participând în chip simbolic la nimicirea și la re-crearea Lumii, omul era și el creat din nou și renăștea, pentru că începea o existență nouă. Cu fiecare An Nou, omul se simțea mai liber și mai curat, pentru că scăpase de povara greșelilor și păcatelor sale. Se întorcea în Timpul mitic al Creației, un Timp sacru și „puternic”: sacru pentru că era transfigurat de prezența zeilor, „puternic” pentru că era Timpul celei mai uriașe creații cunoscute vreodată, aceea a Universului. Omul era din nou, în mod simbolic, contemporan cu cosmogonia și lua parte la Facerea Lumii. În Orientul Apropiat, participa chiar, în timpuri străvechi, la această creație (cf. cele două grupuri antagoniste care îi reprezintă pe Zeu și pe Monstrul marin).

Nu este greu de înțeles de ce omul religios era urmărit de amintirea acestui Timp mitic, și de ce se străduia periodic să se întoarcă la el: *in illo tempore*, zeii ajunseseră la apogeul puterii. Cosmogonia este manifestarea divină supremă, gestul exemplar de putere, de îndestulare, de creativitate. Omul religios este însetat de real și încearcă prin toate mijloacele care îi stau la îndemână să se așeze la izvorul realității

<sup>31</sup> Pentru ritualurile de Anul Nou, vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 89 și urm.

primordiale, când lumea era *in statu nascendi*.

### *Regenerarea prin întoarcerea la Timpul originar*

Toate aceste lucruri s-ar cuveni dezvoltate, dar nu putem deocamdată menționa decât două elemente esențiale, și enumeră: 10 prin repetarea anuală a cosmogoniei, Timpul era regenerat, reîncepea ca Timp sacru, deoarece coincidea cu acel *illud tempus* când Lumea începuse să existe; 20 participând în mod ritual la „sfârșitul Lumii” și la „re-crearea” ei, omul devenea contemporan cu *illud tempus*, deci se năștea din nou, își relua existența de la capăt cu rezerva de forțe vitale intactă, așa cum era ea în clipa când venise pe lume.

Cele două elemente sunt importante pentru că ne dezvăluie secretul comportamentului omului religios față de Timp. Timpul sacru și puternic fiind Timpul originii, clipa desăvârșită în care s-a făurit o realitate și în care această realitate s-a manifestat pe deplin, pentru prima oară, omul se va strădui periodic să ajungă din nou în acest Timp originar. Pe această reactualizare rituală a lui *illud tempus* al primei epifanii a unei realități se bazează toate calendarele sacre: sărbătoarea nu este „comemorarea” unui eveniment mitic (și deci religios), ci reactualizarea acestuia.

Timpul originii este prin excelență Timpul cosmogoniei, clipa în care a apărut realitatea cea mai cuprinzătoare, adică Lumea. Cum am putut vedea în capitolul precedent, cosmogonia slujește așadar drept model exemplar pentru orice „creație”, orice fel de „facere”. Din același motiv, Timpul cosmogonic slujește drept model tuturor Timpurilor sacre; pentru că, dacă Timpul sacru este acela în care s-au manifestat și au creat zeii, este limpede că Facerea Lumii este manifestarea divină cea mai cuprinzătoare și mai măreață.

Omul religios reactualizează deci cosmogonia nu numai de fiecare dată când „făurește” ceva („lumea lui proprie” – teritoriul locuit – sau o cetate, o casă etc.), ci și atunci când vrea să asigure o domnie fericită unui nou Suveran sau când trebuie să salveze recoltele amenințate, să poarte cu succes un război ori să facă o călătorie pe mare. Recitarea rituală a mitului cosmogonic joacă un rol important mai ales în vindecări, care au drept scop regenerarea ființei omenesti. În insulele Fidji, ceremonialul instalării unui nou suveran poartă numele de „Facerea Lumii”, iar acest ceremonial se repetă și pentru salvarea recoltelor amenințate. Cea mai largă aplicație rituală a mitului cosmogonic se întâlnește probabil în Polinezia. Vorbele pe care *Io* le rostise *in illo tempore* pentru a crea Lumea au devenit formule rituale. Oamenii le repetă cu felurite prilejuri: pentru fecundarea unui pânțec stérp, pentru vindecarea bolilor, atât ale minții, cât și ale trupului, la pregătirile de război, dar și în ceasul morții ori pentru stimularea inspirației poetice.<sup>32</sup>

Mitul cosmogonic este, așadar, pentru polinezieni modelul arhetipal al tuturor „creațiilor”, oricare ar fi planul desfășurării lor: biologic, psihologic, spiritual. Deoarece recitarea rituală a mitului cosmogonic implică reactualizarea acestui eveniment primordial, cel pentru care este recitat mitul este proiectat în chip magic la „începuturile Lumii” și devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a-și relua existența de la capăt, de a se naște încă o dată. Concepția subiacentă acestor rituri de vindecare ar fi că Viața nu poate fi reparată, ci doar re-creată prin repetarea simbolică a cosmogoniei, deoarece cosmogonia este modelul exemplar al oricărei creații.

Putem înțelege și mai bine funcția regeneratoare a întoarcerii la Timpul originii dacă cercetăm mai în amănunt terapeutila arhaică, ca de pildă cea a populației tibeto-birmane nakhi, din sud-vestul Chinei (provincia Yunnan). Ritualul de vindecare constă

<sup>32</sup> Cf. referințele bibliografice în Eliade, *Traite d'histoire des religions*, pp. 351 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 375 și urm. – *n.t.*); *id.*, *Aspects du Mythe* (Gallimard, 1963), pp. 44 și urm. (trad. rom. de Paul G. Dinopol: *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, pp. 24 și urm. – *n.t.*).

de fapt în recitarea solemnă a mitului Facerii Lumii, urmat de miturile originii bolilor (provocate de mânia Șerpilor) și de apariția primului șaman-vindecător care le aduce oamenilor leacurile trebuincioase. Aproape toate ritualurile se referă la începuturi, la Timpul mitic când Lumea încă nu exista: „La început, pe când cerul, soarele, luna, stelele, planetele și pământul încă nu se iviseră, pe când nu era încă nimic etc.” Urmează apoi cosmogonia și apariția șerpilor: „În vremea când s-a ivit cerul, când s-au răspândit soarele, luna, stelele și planetele și pământul; când s-au născut munții, văile, copacii și stâncile, tot atunci s-au arătat șerpii *naga* și dragonii etc.” Se vorbește apoi de apariția primului vindecător și a leacurilor, cu precizarea: „Trebuie arătat de unde vine leacul, altfel nu se poate vorbi despre el.”<sup>33</sup>

Se cuvine adăugat, în legătură cu aceste rostiri magice cu scop medical, că mitul originii leacurilor face întotdeauna parte din mitul cosmogonic. În terapiile primitive și tradiționale, un leac nu este bun decât atunci când originea lui este amintită în fața bolnavului. Un mare număr de incantații din Orientul Apropiat și din Europa cuprind povestea bolii ori a demonului care a provocat-o și vorbesc despre momentul mitic în care o divinitate sau un sfânt a izbutit să stârpească răul.<sup>34</sup> Eficacitatea terapeutică a incantației constă în faptul că aceasta, rostită ritual, reactualizează Timpul mitic al „originii”, atât al originii Lumii, cât și al originii bolii și a tratamentului.

### *Timpul „festiv” și structura sărbătorilor*

Timpul originii unei realități, adică Timpul întemeiat de prima sa apariție, are o valoare și o funcție exemplare; din acest motiv, omul se străduiește să-l reactualizeze periodic, cu ajutorul unor ritualuri adecvate. Însă „prima manifestare” a unei realități echivalează cu crearea sa de către Ființe divine sau semi-divine: regăsirea Timpului originii implică așadar repetarea rituală a actului creator al zeilor. Reactualizarea periodică a actelor creatoare înlăptuite de către Ființele divine *in illo tempore* alcătuiește calendarul sacru, totalitatea sărbătorilor. O sărbătoare se desfășoară întotdeauna în Timpul originii. Și tocmai regăsirea acestui Timp originar, sacru, deosebește comportamentul uman din timpul sărbătorii de cel de dinainte ori de după sărbătoare. În numeroase cazuri, ceea ce se petrece în timpul sărbătorilor nu se deosebește cu nimic de ceea ce se întâmplă în zilele obișnuite, însă omul religios este încredințat că trăiește într-un alt Timp, că a izbutit să se întoarcă în acel *illud tempus* mitic.

Cu prilejul ceremoniilor totemice anuale intichiuma, australienii arunta reiau itinerariul urmat de Strămoșul mitic al tribului din epoca *altcheringa* („vremea visului”). Se opresc în nenumăratele locuri unde s-a oprit Strămoșul și fac aceleași gesturi pe care le făcuse acesta, *in illo tempore*. Pe durata întregii ceremonii postesc, nu poartă arme și se feresc de orice contact cu femeile sau cu membrii altor clanuri. Sânt cu totul cufundați în „vremea visului”.<sup>35</sup>

Sărbătorile care au loc la fiecare an în insula Tikopia, din arhipelagul polinezian, reproduc „lucrările zeilor”, actele prin care zeii, în Timpurile mitice, au alcătuit Lumea așa cum este ea în zilele noastre.<sup>36</sup> Timpul „festiv”, în care se trăiește pe durata ceremoniilor, se caracterizează prin anumite interdicții (tabuuri): zgomotul, jocurile, dansurile sunt cu desăvârșire oprite. Trecerea de la Timpul profan la Timpul sacru este marcată ritual de ruperea unui băț în două. Numeroasele ceremonii care alcătuiesc sărbătorile periodice și care nu fac decât să repete gesturile exemplare ale zeilor nu se

<sup>33</sup> J.F. Rock, *The Na-khi Naga Cult and related Ceremonies* (Roma, 1952), vol. I, pp. 108, 197, 279 și urm.

<sup>34</sup> Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 126 și urm.; *Aspects du Mythe*, pp. 42-43 (trad. rom. cit. Paul G. Dinopol, 1978, pp. 22-24 și urm. - n.t.).

<sup>35</sup> F.J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia* (ed. a II-a, Londra, 1938), pp. 170 și urm.

<sup>36</sup> Cf. Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia*, I (Londra, 1940).



deosebesc, în aparență, de activitățile firești: este vorba de repararea rituală a bărcilor, de rituri legate de cultivarea plantelor comestibile (yam, taro și altele), de refacerea sanctuarelor. În realitate, toate aceste activități ceremoniale se deosebesc de aceleași munci făcute în zilele obișnuite prin faptul că ele nu privesc decât anumite obiecte, care sunt într-un fel arhetipurile categoriilor respective, și prin aceea că se desfășoară într-o atmosferă impregnată de sacru. Într-adevăr, indigenii sunt conștienți că reproduc în cele mai mici amănunte actele exemplare ale zeilor, așa cum aceștia le înfăptuiseră *in illo tempore*.

Astfel, omul religios devine periodic contemporan cu zeii, în măsura în care reactualizează Timpul primordial în care s-au înfăptuit lucrările divine. La nivelul civilizațiilor „primitive”, tot ceea ce face omul are un model transuman; chiar și în afara Timpului „festiv”, gesturile sale urmează modelele exemplare hotărâte de zei și de Strămoșii mitici. Această imitație poate însă deveni din ce în ce mai puțin corectă; modelul riscă să fie deformat sau chiar uitat. Reactualizările periodice ale gesturilor divine, sărbătorile religioase au drept scop să-i învețe pe oameni modelele sacre. Repararea rituală a bărcilor sau cultivarea rituală a plantelor (yam, de pildă) nu mai seamănă cu aceleași munci desfășurate în afara perioadelor sacre. Ele sunt mai exacte, mai apropiate de modelele divine, și sunt în același timp rituale, fiind călăuzite de o intenție religioasă. Ceremonialul reparării unei bărci nu are nici o legătură cu faptul că barca trebuie reparată, ci arată că, în vremurile mitice, zeii le-au arătat oamenilor cum anume se repară bărcile. Nu mai este vorba de o operație empirică, ci de un act religios, de o *imitatio dei*. Lucrul care trebuie reparat nu este doar unul dintre cele care alcătuiesc numeroasa categorie a „bărcilor”, ci un arhetip mitic: barca de care zeii s-au folosit „in illo tempore”. Timpul în care are loc repararea rituală a bărcilor amintește de Timpul primordial, adică Timpul în care lucrau zeii.

Exemplul pe care l-am analizat nu se poate aplica la toate tipurile de sărbători periodice. Ceea ce ne interesează nu este morfologia sărbătorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sărbători. Se poate spune că Timpul sacru este mereu același, alcătuind „un șir de eternități” (Hubert și Mauss). Oricât de complexă ar fi o sărbătoare religioasă, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc *ab origine* și care este readus în prezent în chip ritual. Participanții devin contemporani cu evenimentul mitic sau, altfel spus, „ies” din timpul lor istoric, adică din Timpul alcătuit din totalitatea evenimentelor profane, personale și interpersonale, pentru a ajunge la Timpul primordial, care este mereu același și care aparține Eternității. Omul religios ajunge periodic în Timpul mitic și sacru, la Timpul originii, care „nu se scurge”, pentru că nu ia parte la durata temporală profană, fiind alcătuit dintr-un prezent etern, recuperabil la nesfârșit.

Omul religios simte nevoia să se cufunde periodic în acest Timp sacru și indestructibil, fiind încredințat că acesta determină celălalt timp, obișnuit, durata profană în care se desfășoară orice existență omenească. Prezentul etern al evenimentului mitic determină durata profană a evenimentelor istorice. Ca să dăm un singur exemplu, hierogamia divină, care a avut loc *in illo tempore*, a îngăduit unirea sexuală, omenească. Unirea dintre zeu și zeiță se petrece într-o clipă atemporală, într-un prezent veșnic; unirea sexuală dintre oameni, când nu este rituală, se desfășoară în durată, în Timpul profan. Timpul sacru, mitic, întemeiază și Timpul existențial, istoric, slujindu-i acestuia drept model exemplar. Altfel spus, totul există datorită ființelor divine ori semidivine. „Originea” realităților și a Vieții înseși este religioasă. Planta yam poate fi cultivată și consumată în chip „obișnuit” pentru că este cultivată și consumată periodic în chip ritual. Iar aceste ritualuri pot fi îndeplinite pentru că zeii le-au dezvăluit *in illo tempore*, creînd omul și planta yam și arătându-le oamenilor cum anume această plantă comestibilă poate fi cultivată și consumată.

Dimensiunea sacră a Vieții se regăsește din plin în sărbătoare, când se experimentează sfințenia existenței omenești ca lucrare a zeilor. În restul timpului,

omul poate oricând uita ceea ce este fundamental, și anume că existența nu este „dată” de către ceea ce modernii numesc „Natură”, ci este o creație a Celorlalti, adică zeii sau Ființele semidivine. În schimb, sărbătorile redau dimensiunea sacră a existenței, amintind cum anume zeii sau Strămoșii mitici au făcut omul și i-au împărtășit comportamentele sociale și muncile practice.

Dintr-un anumit punct de vedere, această „ieșire” periodică din Timpul istoric, și mai ales consecințele ei pentru existența globală a omului religios, ar putea aduce cu o respingere a libertății creatoare. Este vorba de fapt de o veșnică întoarcere *in illo tempore*, într-un trecut care este „mitic” și nu are nimic istoric. S-ar putea conchide că această eternă repetare a gesturilor exemplare dezvăluite de zei *ab origine* împiedică orice progres uman și paralizează orice elan creator. Concluzia este justificată, dar numai în parte, deoarece omul religios, chiar și cel mai „primitiv”, nu se împotrivesc progresului, în principiu, ci îl acceptă, atribuindu-i însă o origine și o dimensiune divine. Tot ceea ce, din perspectiva modernă, ni s-ar părea aducător de „progres” (de orice fel – social, cultural, tehnic și așa mai departe) în comparație cu o situație anterioară, a fost asumat de către societățile primitive în decursul lungii lor istorii, ca un șir de revelații divine. Deocamdată nu interesează acest aspect al problemei. Importantă este înțelegerea semnificației religioase a repetării gesturilor divine. Pare destul de limpede că, simțind nevoia să reproducă la nesfârșit aceleași gesturi exemplare, omul religios dorește și încearcă să trăiască în preajma zeilor.

#### *Omul – contemporan periodic cu zeii*

Capitolul precedent, privitor la simbolismul cosmologic al orașelor, templelor și caselor, ne-a arătat că acesta se leagă de ideea unui „Centru al Lumii”. Experiența religioasă cuprinsă în simbolismul Centrului ar putea fi următoarea: omul dorește să se așeze într-un spațiu „deschis către înalt, aflat în comunicare cu lumea divină”. Așezarea în preajma unui „Centru al Lumii” nu înseamnă altceva decât așezarea în preajma zeilor.

Regăsim aceeași dorință de apropiere de zei dacă analizăm semnificația sărbătorilor religioase. Cel ce se cufundă în Timpul sacru de origine devine „contemporan cu zeii”, deci trăiește în preajma lor, chiar dacă această prezență este tainică, în sensul că nu este întotdeauna vizibilă. Intenționalitatea descifrată în experiența Spațiului și a Timpului sacru dezvăluie dorința de întoarcere la o stare primordială, când zeii și Strămoșii mitici erau prezenți, fiind pe cale de a crea Lumea, ori de a o orândui, ori de a le arăta oamenilor temeiurile civilizației. Această „stare primordială” nu este de ordin istoric și nu poate fi calculată cronologic; este vorba de o anterioritate mitică, de Timpul „originii”, de ceea ce s-a petrecut „la începuturi”, *in principio*.

Or, „la începuturi”, Ființele divine sau semidivine își făceau lucrarea pe Pământ. Nostalgia „originilor” este așadar de natură religioasă. Omul dorește să regăsească prezența activă a zeilor, dorește să trăiască în Lumea proaspătă, curată și „puternică”, așa cum a ieșit ea din mâinile Creatorului. Nostalgia perfecțiunii începuturilor explică în mare parte întoarcerea periodică *in illo tempore*. S-ar putea spune, în termeni creștini, că este vorba de o „nostalgie a Paradisului”, cu toate că, la nivelul culturilor primitive, contextul religios și ideologic este cu totul altul decât cel al iudeo-creștinismului. Însă Timpul mitic pe care omul se străduiește să-l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezența divină, și putem spune că dorința lui de a se afla în prezența zeilor și într-o lume desăvârșită (pentru că abia a luat naștere) corespunde nostalgiei stării paradiziace.

Această dorință a omului religios de a se întoarce periodic înapoi, strădania lui de a re trăi o situație mitică, cea de la începuturi, ar putea părea nefirești și umilitoare în concepția modernă. Această nostalgie duce inevitabil la repetarea neîncetată a unui număr limitat de gesturi și de comportamente. Se poate spune chiar, până la un anumit

punct, că omul religios, mai ales cel din societățile „primitive”, este prin excelență un om paralizat de mitul eternei reîntoarceri. Un psiholog din zilele noastre ar încerca să descifreze într-un asemenea comportament spaima în fața noului, refuzul de a asuma responsabilitatea unei existențe autentice și istorice, nostalgia unei stări „paradiziace”, tocmai pentru că era embrionară și nu se desprinsese cu totul de Natură.

Subiectul este mult prea complex pentru a putea fi abordat aici și depășește de altfel sfera preocupărilor noastre, pentru că pune problema opoziției dintre omul modern și cel premodern. Trebuie totuși să subliniem că omul religios al societăților primitive nu refuză nicidecum să-și asume responsabilitatea unei existențe autentice. Dimpotrivă, după cum am văzut și cum vom mai avea prilejul să constatăm, el își asumă cu mult curaj responsabilități enorme, cum ar fi de pildă participarea la crearea Cosmosului, la crearea propriei lumi, asigurarea vieții plantelor și animalelor și altele. Este vorba însă de un alt fel de responsabilitate decât cele pe care le socotim ca fiind singurele autentice și valabile. Este o responsabilitate pe plan cosmic, spre deosebire de cele de ordin moral, social sau istoric, singurele pe care le cunosc civilizațiile moderne. Din perspectiva existenței profane, omul nu-și recunoaște altă responsabilitate în afară de aceea față de sine însuși și față de societate. Pentru el, Universul nu alcătuiește de fapt un Cosmos, o unitate vie și articulată, ci este pur și simplu totalitatea rezervelor materiale și a energiilor fizice ale planetei, iar grija de căpetenie a omului modern este de a nu epuiza cumva resursele economice ale globului. Din punct de vedere existențial însă, „primitivul” se situează întotdeauna într-un context cosmic. Experiența lui personală nu este lipsită nici de autenticitate, nici de profunzime, însă ea pare pentru omul modern lipsită de autenticitate sau copilărească, pentru că este exprimată într-un limbaj cu care nu suntem obișnuiți.

Ca să revenim la ceea ce spuneam mai înainte, nu suntem îndreptățiți să vedem în întoarcerea periodică în Timpul sacru al originii o respingere a lumii reale și o evadare în vis și imaginar. Dimpotrivă, și aici găsim obsesia ontologică, această trăsătură esențială a omului societăților primitive și arhaice. Pentru că, de fapt, dorința de întoarcere la Timpul originii înseamnă deopotrivă dorința de a regăsi prezența zeilor și Lumea puternică, proaspătă și curată, așa cum era ea *in illo tempore*. Aceasta înseamnă o sete de sacru și în același timp o nostalgie a Ființei. Pe plan existențial, experiența constă în certitudinea de a putea reîncepe viața, periodic, cu maximum de „șanse”. Viziunea optimistă asupra existenței este însoțită de o adeziune totală la Ființă. Prin toate comportamentele sale, omul religios arată că nu crede decât în Ființă, că participarea sa la Ființă este asigurată de revelația primordială, al cărei paznic este. Miturile reprezintă totalitatea acestor revelații primordiale.

### *Mit = Model exemplar*

Mitul relatează o întâmplare sacră, adică un eveniment primordial care s-a petrecut la începuturile Timpului, *ab initio*.<sup>37</sup> Relatarea unei întâmplări sacre echivalează însă cu dezvăluirea unui mister, pentru că personajele mitului nu sunt ființe umane, ci zei sau Eroii civilizatori, așa că gestele lor sunt asemenea unor taine, pe care omul nu le-ar fi putut cunoaște dacă nu i-ar fi fost dezvăluite. Mitul este deci povestea a ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*, relatarea a ceea ce zeii sau ființele divine au făcut la începuturile Timpului; „a povesti” un mit înseamnă a spune ceea ce s-a petrecut *ab origine*. O dată „spus”, adică „dezvăluit”, mitul devine adevăr apodictic, temei al adevărului absolut. „Așa este pentru că se spune că așa este”, afirmă eschimoșii netsilik pentru a dovedi temeinicia istoriei lor sacre și a tradițiilor lor religioase. Mitul consemnează apariția unei noi „situații” cosmice sau a unui eveniment primordial, fiind așadar, întotdeauna, relatarea unei „creații”: mitul spune cum anume s-a făcut un

<sup>37</sup> În paginile care urmează, reluăm lungi pasaje din cărțile noastre *Le Mythe de l'Eternel Retour* și *Aspects du Mythe*.

lucru, cum a început să fie. Iată de ce mitul este legat de ontologie, pentru că nu vorbește decât de realități, de ceea ce s-a petrecut cu adevărat, de ceea ce s-a manifestat din plin.

Este vorba, fără îndoială, de realități sacre, pentru că sacrul este realul prin excelență. Nimic din ceea ce ține de sfera profanului nu ia parte la Ființă, pentru că profanul nu a fost întemeiat ontologic de mit, nu are un model exemplar. Cum vom putea constata în cele ce urmează, munca agricolă este un rit dezvăluit de zei sau de Eroii civilizatori, fiind așadar un act real și totodată semnificativ. Într-o societate desacralizată, munca agricolă este un act profan, justificat doar de profitul economic. Pământul este lucrat pentru a da foloase, hrană și câștig. Golită de simbolismul religios, munca agricolă devine „opacă” și istovitoare, nu are nici o semnificație și nu îngăduie nici o „deschidere” către universal, către lumea spirituală.

Nici un zeu, nici un Erou civilizator n-a dezvăluit vreodată un act profan. Tot ceea ce au făcut zeii sau Strămoșii, deci tot ceea ce istorisesc miturile despre activitatea lor creatoare, ține de sfera sacrului, deci ia parte la Ființă. În schimb, ceea ce oamenii fac din proprie inițiativă, fără a urma un model mitic, ține de profan, fiind așadar un lucru zadarnic și iluzoriu, prin urmare ireal. Cu cât omul este mai religios, cu atât are la îndemână mai multe modele exemplare pentru comportamentele și acțiunile sale. De asemenea, cu cât omul este mai religios, cu atât este mai integrat în real, riscând mai puțin să se risipească în fapte neexemplare, „subiective” – în cele din urmă aberante.

Există un aspect al mitului care se cuvine subliniat: mitul înfățișează sacralitatea absolută, pentru că relatează activitatea creatoare a zeilor, dezvăluie sacralitatea lucrării lor. Altfel spus, mitul înfățișează izbucnirile diverse și adesea dramatice ale sacrului în lume. Din acest motiv, la mulți primitivi, miturile nu pot fi rostite oricum și oricând, ci doar în cursul anotimpurilor mai bogate sub aspect ritual (toamnă, iarnă) sau între ceremoniile religioase, deci într-un răgaz de timp sacru. Lumea este întemeiată de fapt prin izbucnirea sacrului, istorisită de mit. Fiecare mit arată cum anume o realitate a ajuns să existe, fie că este vorba de realitatea totală, Cosmosul, ori de o parte a acesteia – o insulă, o specie vegetală, o instituție umană. Când se arată cum anume au ajuns lucrurile să existe, se oferă și o explicație a acestei existențe, precum și un răspuns, indirect, la o altă întrebare: de ce există aceste lucruri? Acest „de ce” este întotdeauna legat de „cum”, pentru că atunci când se arată cum a luat naștere un lucru, se înfățișează și izbucnirea în Lume a sacrului, cauză ultimă a oricărei existențe reale.

Pe de altă parte, fiind o lucrare divină, deci o izbucnire a sacrului, orice creație este în același timp o izbucnire de energie creatoare în Lume. Orice creație este rodul unui preaplin. Zeii creează dintr-un exces de putere, dintr-o energie nestăvilită. Creația este rodul unui prisos de substanță ontologică. Din acest motiv, mitul care povestește această ontofanie sacră, această manifestare victorioasă a preaplinului ființei, devine modelul exemplar al tuturor activităților omenști: doar el poate dezvălui ceea ce este real, supraabundent, eficient. „Trebuie să facem ceea ce au făcut zeii la început”, spune un text indian (*Satapatha Brahmana*, VII, 2, I, 4). „Așa au făcut zeii, așa fac oamenii”, adaugă *Taittiriya Brahmana* (I, 5, IX, 4). Cea mai importantă funcție a mitului este deci de a „fixa” modelele exemplare ale tuturor riturilor și ale tuturor activităților omenști semnificative: hrană, sexualitate, muncă, educație etc. Comportându-se ca ființă umană pe deplin responsabilă, omul imită gesturile exemplare ale zeilor, le repetă acțiunile, fie că este vorba de o simplă funcție fiziologică, precum alimentația, ori de o activitate socială, economică, culturală, militară și așa mai departe.

Numeroase mituri din Noua Guinee vorbesc despre lungi călătorii pe mare, oferind astfel „modele pentru navigatorii actuali”, dar și pentru orice altă activitate, „fie că este vorba de dragoste, de război, de pescuit, de aducere a ploii sau de orice altceva... Povestirea oferă precedente pentru diferitele momente ale construcției unei corăbii, pentru tabuurile sexuale pe care le implică și așa mai departe”. Căpitanul care pornește

pe mare îl întruchipează pe eroul mitic *Aori*. „Poartă îmbrăcămintea pe care o purta *Aori*, potrivit mitului; ca și *Aori*, are chipul înnegrit, iar în plete, un *love* asemănător cu acela pe care *Aori* l-a smuls de pe fruntea lui Iviri. Dănțuiește la poalele muntelui și-și întinde brațele tot așa cum *Aori* își întindea aripile... Un pescar mi-a spus că, atunci când se pregătea să prindă pești (cu arcul), se credea *Kivavia*. Nu cerea mila și ajutorul eroului mitic, ci se identifica de-a dreptul cu acesta.”<sup>38</sup>

Acest simbolism al precedentelor mitice se regăsește și în alte culturi primitive. J. P. Harrington scrie, cu privire la tribul karuk din California: „Tot ceea ce făcea indianul karuk urma întocmai pilda a ceea ce făcuseră ikxareyavii în timpurile mitice. Acești ikxareyavi locuiau în America înaintea sosirii indienilor. Neștiind cum să redea acest cuvânt, indienii karuk din zilele noastre propun termeni ca «prinți», «conducători», «îngeri»... N-au rămas alături de ei decât atât cât a fost nevoie ca să-i învețe toate obiceiurile, spunându-le de fiecare dată celor din tribul karuk: «Iată cum ar face oamenii.» Faptele și vorbele lor sunt și astăzi pomenite în formulele magice ale indienilor karuk.”<sup>39</sup>

Această repetare fidelă a modelelor divine are un dublu rezultat: pe de o parte, imitându-i pe zei, omul se menține în sacru și, prin urmare, în realitate; pe de altă parte, datorită reactualizării neîntrerupte a gesturilor divine exemplare, lumea este sanctificată. Comportarea religioasă a oamenilor contribuie la menținerea sfințeniei lumii.

### *Reactualizarea miturilor*

Se cuvine să amintim aici că omul religios își asumă o umanitate al cărei model este transuman, transcendent. El nu se recunoaște ca fiind cu adevărat om decât în măsura în care imită zeii, Eroii civilizatori ori Strămoșii mitici. Altfel spus, omul religios se dorește altfel decât este pe planul experienței sale profane. Omul religios nu este dat, el se făurește pe sine, apropiindu-se de modelele divine, care sunt păstrate de mituri, de istoria gestelor divine. Prin urmare, omul religios se socotește și el făurit de Istorie asemenea omului profan, cu deosebirea că singura Istorie care îl interesează este Istoria sacră dezvăluită de mituri, adică Istoria zeilor, în vreme ce omul profan se vrea constituit doar de Istoria umană, adică tocmai de totalitatea faptelor care nu prezintă pentru omul religios nici cel mai mic interes, pentru că este lipsită de modele divine. Trebuie spus că, încă de la început, omul religios își așază modelul pe un plan transuman, cel dezvăluit de mituri. El nu devine cu adevărat om decât dacă se supune învățăturii miturilor, dacă-i imită pe zei.

O astfel de *imitatio dei* implică uneori, pentru primitivi, o mare responsabilitate. După cum am văzut, unele sacrificii sângeroase își găsesc justificarea într-un act divin primordial: *in illo tempore*, zeul a ucis monstrul marin și l-a sfârtecat pentru a crea Cosmosul. Omul repetă această jertfă sângeroasă, câteodată omenească, atunci când trebuie să întemeieze un sat, un templu ori o casă. Consecințele posibile ale unei *imitatio dei* reies destul de limpede din mitologiile sau ritualurile a numeroase popoare primitive. De pildă, după miturile paleo-cultivatorilor, omul a ajuns ceea ce este astăzi – muritor, sexualizat și silit să muncească – în urma unui omor primordial: înainte de epoca mitică, o Ființă divină, uneori o femeie ori o fată, alteori un copil sau un bărbat, s-a lăsat cuprinsă de flăcări pentru ca din trupul său ars să crească mai apoi tuberculi sau pomi fructiferi. Acest prim omor a schimbat cu totul modul de a fi al existenței omenești. Arderea Ființei divine a inaugurat atât nevoia de hrană, cât și fatalitatea morții, precum și sexualitatea, unicul mijloc de a asigura continuitatea vieții. Trupul divinității arse a devenit hrană, iar sufletul a coborât pe Pământ, unde a întemeiat împărăția Morților. Ad. E. Jensen, care a dedicat un studiu important acestor divinități,

<sup>38</sup> F. E. Williams, citat de Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp. 162-164.

<sup>39</sup> J.P. Harrington, citat de Levy-Bruhl, *ibid.*, p. 165.

numite de el *dema*, a arătat foarte limpede că omul, hrănindu-se sau murind, ia parte la existența acestor *dema*.<sup>40</sup>

Pentru toate popoarele paleo-cultivatoare, evocarea periodică a întâmplării primordiale care a întemeiat actuala condiție umană este de cea mai mare importanță. Toată viața lor religioasă este o comemorare, o rememorare. Amintirea reactualizată prin rituri (prin repetarea omorului primordial) deține un rol hotărâtor: nu trebuie uitat ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*. Adevăratul păcat este uitarea: fata care rămâne singură vreme de trei zile într-o colibă întunecoasă, la primul ciclu menstrual, fără să poată sta de vorbă cu cineva, se comportă astfel pentru că fata mitică ucisă și preschimbată în Lună a rămas timp de trei zile în întuneric; dacă tânăra catamenială încalcă regula tăcerii și vorbește, se face vinovată de uitarea unei întâmplări primordiale. Memoria personală nu intră în joc: unicul lucru important este rememorarea evenimentului mitic, singurul cu rol creator. Doar mitul primordial poate păstra istoria adevărată, istoria condiției umane, și doar aici trebuie căutate și găsite principiile și paradigmele oricărui comportament.

În acest stadiu de cultură se întâlnește canibalismul ritual. Prima grijă a canibalului pare să fie de natură metafizică, pentru că el nu trebuie să uite ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*. Volhardt și Jensen au arătat foarte bine acest lucru: uciderea și devorarea scroafelor cu prilejul sărbătorilor, consumarea primilor tuberculi din recoltă înseamnă, de fapt, ospățul din trupul divin, același cu ospățul canibalilor. Jertfirea scroafelor, vânatoarea de capete, canibalismul se leagă în chip simbolic de strângerea tuberculilor ori a nucilor de cocos. Volhardt<sup>41</sup> a fost cel care a descoperit sensul religios al antropofagiei și responsabilitatea umană asumată de către canibal. Planta comestibilă nu este dată în Natură, ci este rodul unui asasinat, pentru că astfel a fost ea creată la începuturile Lumii. Vânatoarea de capete, jertfele omenești, canibalismul au fost acceptate de către om, care și-a asumat astfel viața plantelor. Volhardt a subliniat acest lucru pe bună dreptate: canibalul își asumă responsabilitatea în lume, canibalismul nu este un comportament „natural” al omului „primitiv” (și nici nu se regăsește de altfel la nivelurile cele mai arhaice de cultură), ci un comportament cultural, întemeiat pe o viziune religioasă a vieții. Pentru ca lumea vegetală să poată supraviețui, omul trebuie să ucidă și să fie ucis; el trebuie de asemenea să-și asume sexualitatea până la limita extremă, adică orgia. Este ceea ce spune un cântec abisinian: „Cea care încă nu a zămislit, să zămislească; cel care încă nu a ucis, să ucidă!” Este un fel de a arăta că ambele sexe sunt condamnate să-și asume destinul.

Înainte de a încerca să judecăm canibalismul, trebuie să ne amintim că acesta se datorează Ființelor supranaturale, care l-au întemeiat însă pentru a le permite oamenilor să-și asume o responsabilitate în Cosmos, pentru a-i obliga să asigure continuitatea vieții vegetale. Responsabilitatea este așadar de natură religioasă. Este ceea ce afirmă canibalii din tribul uitoto: „Tradițiile noastre sunt mereu vii, chiar atunci când nu dansăm; dar facem ceea ce facem numai pentru a putea dansa.” Dansurile constau în repetarea tuturor evenimentelor mitice, deci și a primului omor urmat de antropofagie.

Am amintit acest exemplu pentru a arăta că *imitatio dei* nu este concepută, la primitivi și în civilizațiile paleo-orientale, în chip idilic; dimpotrivă, ea implică o mare responsabilitate umană. Chiar atunci când considerăm o societate „sălbatică”, nu trebuie să uităm că faptele cele mai barbare și comportamentele cele mai aberante urmează modele transumane, divine. Aceasta este însă o altă problemă, pe care nu o vom aborda aici, pentru că nu ne propunem să aflăm cum anume, în urma căror

<sup>40</sup> Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948). Termenul *dema* a fost preluat de Jensen de la populația marindanim din Noua Guinee. Vezi *Aspects du Mythe*, pp. 129 și urm. (trad. rom. cit. Paul G. Dinopol, 1978, pp. 98 și urm. – *n.t.*).

<sup>41</sup> E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939). Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp. 37 și urm.

degradări și neînțelegeri, unele comportamente religioase ajung să se deterioreze și să devină aberante. Ceea ce trebuie subliniat este că omul religios dorea să-i imite pe zei și credea că o face chiar atunci când faptele sale ajungeau la nebunie, josnicie și crimă.

### *Istorie sacră, Istorie, istoricism*

Omul religios cunoaște, așadar, două feluri de Timp: profan și sacru. O durată evanescentă și un „șir de veșnicii” periodic recuperabile în timpul sărbătorilor, care alcătuiesc calendarul sacru. Timpul liturgic al calendarului se desfășoară în cerc închis, fiind Timpul cosmic al Anului, sanctificat de „lucrările zeilor”. Și pentru că lucrarea divină cea mai măreață a fost Facerea Lumii, comemorarea cosmogoniei joacă un rol însemnat în multe religii. Anul Nou coincide cu ziua dintâi a Creației. Anul este dimensiunea temporală a Cosmosului. La trecerea anului, se spune: „A trecut Lumea.”

Orice An Nou înseamnă repetarea cosmogoniei, re-crearea Lumii și totodată „crearea” Timpului, regenerarea lui printr-un „nou început”. Mitul cosmogonic slujește deci drept model exemplar pentru orice „creație” sau „construcție” și este chiar folosit ca mijloc ritual de vindecare. Devenind din nou, în chip simbolic, contemporan cu Creația, omul se întoarce la preaplinul primordial. Bolnavul se vindecă pentru că ia viața de la capăt, cu o încărcătură de energie intactă.

Sărbătoarea religioasă este reactualizarea unui eveniment primordial, a unei „întâmplări sacre”, ai cărei actori sunt zeii sau Ființele semidivine. Or, „întâmplarea sacră” este povestită în mituri. Prin urmare, cei ce iau parte la sărbătoare devin contemporani cu zeii și cu Ființele semidivine, trăind în Timpul primordial sanctificat de prezența și activitatea zeilor. Calendarul sacru regenerează periodic Timpul, făcându-l să coincidă cu Timpul originii, adică Timpul „puternic” și „pur”. Experiența religioasă a sărbătorii, adică participarea la sacru, le îngăduie oamenilor să trăiască periodic în preajma zeilor. De aici decurge importanța capitală a miturilor în toate religiile premozaice, pentru că miturile povestesc despre gestele zeilor, iar aceste geste slujesc drept modele exemplare tuturor activităților omenești. În măsura în care îi imită pe zei, omul religios trăiește în Timpul originii, adică Timpul mitic, „ieșind” din durată profană pentru a se întoarce într-un Timp „imobil”, „veșnic”.

Deoarece miturile alcătuiesc pentru el „povestea sfântă”, omul religios din societățile primitive nu trebuie nicidecum să le uite: reactualizând miturile, el se apropie de zei și ia parte la sfînțenie. Există însă și „întâmplări divine tragice”, iar omul, reactualizându-le periodic, își asumă o mare responsabilitate față de sine și față de Natură. Canibalismul ritual, de pildă, este urmarea unei concepții religioase tragice.

Așadar, reactualizându-și miturile, omul religios se străduiește să se apropie de zei și să ia parte la Ființă; imitarea modelelor exemplare divine reprezintă dorința lui de sfînțenie și în același timp nostalgia sa ontologică.

În religiile primitive și arhaice, eterna repetare a gesturilor divine se justifică drept *imitatio dei*. Calendarul sacru reia în fiecare an aceleași sărbători, care comemorează aceleași întâmplări mitice. De fapt, calendarul sacru nu este altceva decât acea „eternă reîntoarcere” a unui număr limitat de gesturi divine, iar acest lucru este valabil nu doar în religiile primitive, ci în toate celelalte religii, deoarece calendarul sărbătorilor reprezintă o întoarcere periodică a acelorași stări primordiale, deci reactualizarea aceluiasi Timp sacru. Reactualizarea acelorași întâmplări mitice este speranța cea mai mare a omului religios, care-și regăsește cu fiecare reactualizare șansa de a-și schimba existența, de a o face asemănătoare modelului divin. Eterna repetare a gesturilor exemplare și eterna întâlnire cu același Timp mitic al originii, sanctificat de zei, nu implică pentru omul religios din societățile primitive și arhaice o viziune pesimistă asupra vieții; dimpotrivă, datorită acestei „eternă reîntoarceri” la izvoarele sacrului și ale realului, existența omenească i se pare a fi mântuită de nimicnicie și de moarte.

Perspectiva se schimbă cu totul atunci când sensul religiozității cosmice se întuneacă, așa cum se întâmplă în unele societăți mai evolute, când elitele intelectuale

se desprind treptat de tiparele religiei tradiționale. Sanctificarea periodică a Timpului cosmic se dovedește în acest caz inutilă și neînsemnată. Zeii nu mai sunt accesibili prin ritmurile cosmice. Semnificația religioasă a repetării gesturilor exemplare s-a pierdut. Or, repetarea golită de conținutul său religios duce în chip necesar la o viziune pesimistă asupra existenței. Când nu mai este un mijloc de întoarcere la starea primordială și de regăsire a prezenței tainice a zeilor, când este desacralizat, Timpul ciclic devine înspăimântător, semănând cu un cerc care se învâрте fără oprire în jurul propriului centru, repetându-se la nesfârșit.

Este ceea ce s-a petrecut în India, unde a luat naștere complexa doctrină a ciclurilor cosmice (yuga). Un ciclu complet, numit *mahayuga*, durează 12 000 de ani, sfârșindu-se cu o „disoluție” – *pralaya* –, care se repetă în chip mai radical la capătul fiecărei mii de cicluri, devenind *mahapralaya*, adică „Marea Disoluție”. Schema exemplară „creație-distruge-creație” se repetă la nesfârșit. Cei 12 000 de ani care alcătuiesc un *mahayuga* sunt socotiți „ani divini”, fiecare dintre ei durând 360 de ani, ceea ce înseamnă în total 4 320 000 ani într-un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea *mahayuga* alcătuiesc o „formă” (kalpa), iar paisprezece *kalpa* alcătuiesc un *manvantara* (numit astfel pentru că se presupune că fiecare *manvantara* este condus de către un Manu, Strămoșul-Rege mitic). Un *kalpa* durează cât o zi din viața lui Brahma; un alt *kalpa*, cât o noapte. O sută de asemenea „ani” ai lui Brahma, adică 311 000 miliarde de ani omenesci, alcătuiesc viața Zeului. Această durată considerabilă a vieții lui Brahma nu ajunge însă să epuizeze Timpul, pentru că zeii nu sunt veșnici, iar creațiile și distrugerile cosmice continuă *ad infinitum*.<sup>42</sup>

Iată, așadar, ce înseamnă de fapt „eterna reîntoarcere”, eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea și re-crearea sa periodică, adică „Anul-Cosmos” în concepția primitivă, golită însă de conținutul religios. Doctrina ciclurilor *yuga* a fost elaborată de către elitele intelectuale și, chiar dacă a devenit o doctrină panindiană, nu trebuie să ne imaginăm că latura sa înspăimântătoare era cunoscută de către toate populațiile din India. Elitele religioase și filozofice erau singurele care se simțeau cuprinse de disperare în fața Timpului ciclic, care se repeta la nesfârșit, pentru că această „eternă reîntoarcere” implica, în gândirea indiană, eterna reîntoarcere la existență datorită legii cauzalității universale, karma. Pe de altă parte, Timpul era asimilat iluziei cosmice (maya), iar eterna reîntoarcere la existență însemna prelungirea la nesfârșit a suferinței și a sclaviei. Singura speranță a elitelor religioase și filozofice era ne-întoarcerea la existență, abolirea *karmei* sau, altfel spus, eliberarea definitivă (moksha), implicând transcendența Cosmosului.<sup>43</sup>

Și Grecia a cunoscut mitul eternei reîntoarceri, iar filozofii din epoca târzie au împins la limita extremă concepția Timpului circular. Cum spune atât de frumos H. Ch. Puech, „după vestita definiție platoniciană, timpul, care determină și măsoară revoluția sferelor cerești, este imaginea mișcătoare a veșniciei nemișcate, pe care o imită desfășurându-se în cerc. Prin urmare, întreaga devenire cosmică, precum și durata acestei lumi de creație și de corupție, care este lumea noastră, se vor dezvolta în cerc sau după o succesiune nesfârșită de cicluri în decursul cărora aceeași realitate se face, se desface, se reface, conform unei legi și unor alternative imuabile. Nu numai că aceeași cantitate de ființă se păstrează fără ca nimic să se piardă ori să se creeze, ci mai mult, unii gânditori de la sfârșitul Antichității – pitagoricieni, stoici, platonicieni – ajung să admită că în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri de durată, *aiones* sau *aeva*, se reproduc aceleași situații care s-au produs în ciclurile anterioare și se vor

<sup>42</sup> M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 169 și urm. Vezi și *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 80 și urm. (trad. rom. de Alexandra Beldescu: *Imagini și simboluri*, Humanitas, București, 1994, pp. 76 și urm. – *n.t.*).

<sup>43</sup> Această transcendență este dobândită cu ajutorul „momentului prielnic” (*kṣana*), ceea ce implică un fel de Timp sacru care permite „ieșirea din Timp”; vezi *Images et Symboles*, pp. 105 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 102 și urm. – *n.t.*).



reproduce și în ciclurile următoare – la nesfârșit. Nici o întâmplare nu este unică și nu se produce o singură dată (de pildă condamnarea și moartea lui Socrate), ci ea s-a mai produs și se va mai produce, fără încetare; aceiași indivizi au apărut, apar și vor reapărea la fiecare întoarcere a cercului asupra lui însuși. Durata cosmică este repetare și *anakuklesis*, eternă reîntoarcere”.<sup>44</sup>

Față de religiile arhaice și paleo-orientale, precum și față de concepțiile mitico-filozofice ale Eternei Reîntoarceri, așa cum au luat ele naștere în India și în Grecia, iudaismul vine cu o inovație capitală. În iudaism, Timpul are un început și va avea un sfârșit. Ideea de Timp ciclic este depășită. *Iahve* nu se mai manifestă în Timpul cosmic (cum se întâmplă cu zeii altor religii), ci într-un Timp istoric, care este ireversibil. Fiecare nouă manifestare a lui *Iahve* în Istorie nu mai este reductibilă la o manifestare anterioară. Căderea Ierusalimului întruchipează mânia lui *Iahve* împotriva poporului său, însă este altă mânie decât aceea pe care *Iahve* o arătase la căderea Samariei. Gesturile sale sunt intervenții personale în Istorie și nu-și dezvăluie înțelesul adânc decât pentru poporul său, poporul pe care *Iahve* l-a ales. Evenimentul istoric dobândește de această dată o nouă dimensiune, devenind o teofanie.<sup>45</sup>

Creștinismul merge și mai departe în valorizarea Timpului istoric. Pentru că Dumnezeu s-a întrupat și și-a asumat o existență umană istoricește condiționată, Istoria poate fi sanctificată. Acel *illud tempus* de care vorbesc Evangheliile este un Timp istoric bine precizat – Timpul în care Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii –, care a fost însă sfințit de prezența lui Cristos. Creștinul din zilele noastre care participă la Timpul liturgic se întoarce în acel *illud tempus* în care a trăit, a suferit și a înviat Isus, dar acesta nu mai este un Timp mitic, ci Timpul în care Pilat din Pont domnea peste Iudeea. Și pentru creștin, calendarul sacru reia la nesfârșit aceleași întâmplări din viața lui Cristos, însă aceste întâmplări s-au petrecut în Istorie; nu mai sunt fapte care s-au desfășurat la originea Timpului, „la începuturi” (și trebuie adăugat că Timpul începe din nou, pentru creștin, cu nașterea lui Cristos, pentru că întruparea întemeiază o stare nouă a omului în Cosmos). Așadar, Istoria se dovedește a fi o nouă dimensiune a prezenței Zeului în lume. Istoria redevine Istoria sfântă, așa cum fusese gândită, dar dintr-o perspectivă mitică, în religiile primitive și arhaice.<sup>46</sup>

Creștinismul ajunge la o teologie și nu la o filozofie a Istoriei, deoarece intervențiile lui Dumnezeu în Istorie, și cu deosebire întruparea în persoana istorică a lui Isus Cristos au un scop transistoric: mântuirea omului.

Hegel reia ideologia iudeo-creștină și o aplică la Istoria universală luată în ansamblu: Spiritul universal se manifestă continuu în evenimentele istorice, și nu se manifestă decât în aceste evenimente. Istoria devine așadar, în ansamblul său, o teofanie: tot ceea ce s-a petrecut în Istorie trebuie să se petreacă astfel pentru că aceasta a fost voința Spiritului universal. Se deschide astfel calea diferitelor forme de filozofie istoricistă din secolul al XX-lea. Investigația noastră se oprește aici, pentru că toate noile valorizări ale Timpului și ale Istoriei țin de istoria filozofiei. Trebuie totuși să adăugăm că historicismul apare ca un produs al descompunerii creștinismului, pentru că acordă o importanță hotărâtoare evenimentului istoric (idee de origine iudeo-creștină), dar evenimentului istoric ca atare, negându-i orice posibilitate de a dezvălui o intenție soteriologică, transistorică.<sup>47</sup>

În ceea ce privește concepțiile Timpului asupra cărora s-au aplecat unele filozofii istoriciste și existențialiste, s-ar cuveni poate să mai adăugăm ceva: cu toate că nu mai

<sup>44</sup> Henri-Charles Puech, „La Gnose et le Temps” („*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951), pp. 60-61.

<sup>45</sup> Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 152 și urm., cu privire la valorizarea Istoriei de către iudaism, mai ales de către profeți.

<sup>46</sup> Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 222 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 209 și urm. – *n.t.*); *Aspects du Mythe*, pp. 199 și urm. (trad. rom. cit. Paul G. Dinopol, 1978, pp. 157 și urm.).

<sup>47</sup> Cu privire la dificultățile historicismului, vezi *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 218 și urm.

este gândit ca un „cerc”, Timpul își redobândește în aceste filozofii moderne latura înspăimântătoare pe care o avea în concepția greacă și în cea indiană despre Eterna Reîntoarcere. Timpul, desacralizat pentru totdeauna, se arată a fi o durată precară și evanescentă, la capătul căreia se află moartea.

### CAPITOLUL III

#### SACRALITATEA NATURII ȘI RELIGIA COSMICĂ

Natura nu este niciodată pentru omul religios exclusiv „naturală”, ci încărcată cu o valoare religioasă. Nu este un lucru de mirare, de vreme ce Cosmosul este o creație divină: Lumea, fiind o lucrare a zeilor, rămâne mereu impregnată de sacralitate. Și nu este vorba doar de o sacralitate dată de către zei, ca de pildă aceea a unui loc ori a unui obiect consacrat de o prezență divină. Zeii au făcut mult mai mult, pentru că au arătat diferitele modalități ale sacrului în însăși structura Lumii și a fenomenelor cosmice.

Lumea se înfățișează astfel încât omul religios, contemplând-o, descoperă numeroasele feluri de sacru, prin urmare de Ființă. Înainte de toate, Lumea există, este aici, are o structură, nefiind un Haos, ci un Cosmos, impunându-se așadar ca lucrare, creație a zeilor. Lucrarea divină își păstrează mereu transparența, dezvăluind în chip spontan numeroasele aspecte ale sacrului. Cerul înfățișează nemijlocit, în chip „natural”, depărtarea infinită, transcendența zeului. Și Pământul este „transparent”, înfățișându-se ca mamă și sursă universală de hrană. Ritmurile cosmice redau ordinea, armonia, permanența, fecunditatea. În întregul său, Cosmosul este un organism real, viu și sacru în același timp, dezvăluind modalitățile Ființei și ale sacralității. Ontofania se suprapune hierofaniei.

Vom încerca să arătăm în acest capitol cum anume se înfățișează Lumea pentru omul religios, sau mai exact cum se înfățișează sacralitatea prin înseși structurile Lumii. Nu trebuie să uităm că, pentru omul religios, „supranaturalul” este strâns legat de „natural”, că Natura oglindește întotdeauna ceva care există dincolo de ea, ceva transcendent. Așa cum am mai arătat, o piatră sacră este venerată nu pentru că este piatră, ci pentru că este sacră: adevărata sa esență se dezvăluie prin sacralitatea manifestată prin modul de a fi al pietrei. De aceea nu putem vorbi de „naturism” ori de „religie naturală” în înțelesul căpătat de acești termeni în secolul al XIX-lea, deoarece omul religios intuiește „supranaturalul” cu ajutorul aspectelor „naturale” ale Lumii.

##### *Sacrul ceresc și zeii uranieni*

O experiență religioasă se poate naște din simpla contemplare a boltei cerești. Cerul se vedește infinit, transcendent, fiind prin excelență un *ganz andere* față de nimicul reprezentat de om și mediul său. Transcendența se dezvăluie prin simpla conștientizare a înălțimii infinite. „Preaînaltul” devine dintr-o dată un atribut al divinității. Regiunile superioare, unde omul nu poate ajunge, zonele siderale dobândesc prestigiul transcendentului, al realității absolute, al veșniciei. Acolo locuiesc zeii și tot acolo se înalță, după unele religii, sufletele morților. „Preaînaltul” este o dimensiune inaccesibilă omului ca atare, aparținând de drept puterilor și Ființelor supraomenești. Cel ce se ridică urcând treptele unui sanctuar ori scara rituală care duce la Cer încetează să mai fie om: într-un fel sau altul, el ia parte la o condiție supranaturală.

Operația nu este logică și rațională. Categoria transcendentală a „înălțimii”, a suprapământescului, a infinitului se înfățișează omului ca tot, atât minții, cât și sufletului său. Este o conștientizare totală pentru om, care descoperă, privind Cerul, nemărginirea divină și totodată propriul său statut în Cosmos. Prin propriul său mod de a fi, Cerul dezvăluie transcendența, puterea, veșnicia. El există în chip absolut, pentru că este înalt, infinit, veșnic, puternic.

În acest sens trebuie să înțelegem ceea ce spuneam mai înainte, și anume că zeii au înfățișat diferitele modalități ale sacrului în însăși structura Lumii: Cosmosul -

lucrarea exemplară a zeilor – este „construit” în așa fel încât sentimentul religios al transcendenței divine este stimulat, trezit de existența însăși a Cerului. Iar pentru că acest Cer există în chip absolut, numeroși zei supremi capătă, la populațiile primitive, nume legate de înălțime, de bolta cerească, de fenomene meteorologice, atunci când nu sunt numiți pur și simplu „Stăpâni ai Cerului” ori „Locuitori ai Cerului”.

Divinitatea supremă a tribului maori se cheamă *Iho*: *iho* înseamnă „înalt, sus”. Numele Zeului suprem al negrilor akposo, *Uwoluwu*, înseamnă „ceea ce se află sus, regiunile superioare”. La populația selk’nam din Țara de Foc, Zeul se numește „Locuitor al Cerului” sau „Cel care se află în Cer”. *Puluga*, Ființa supremă la populația insulelor Andaman, din golful Bengal, locuiește în Cer; glasul lui este tunetul, iar răsuflarea, vântul; mânia și-o arată prin uragan, și lovește cu trăsnetul pe toți aceia care nu-i ascultă poruncile. Zeul Cerului la populația yoruba de pe Coasta Sclavilor poartă numele de *Olorun*, care înseamnă „Stăpân al Cerului”. Samoyezii îl adoră pe *Num*, Zeul care locuiește în Cerul cel mai înalt și al cărui nume înseamnă chiar „Cer”. Divinitatea supremă a populației koriak se cheamă „Cel de Sus”, „Stăpânul de Sus”, „Cel care există”. Populația ainu, din Hokkaido, îl numește „Stăpânul divin al Cerului”, „Zeul ceresc”, „Creatorul divin al lumilor”, dar și *Kamui*, care înseamnă „Cer”. Iar lista nu se oprește aici.<sup>48</sup>

Situația poate fi întâlnită și în religiile unor popoare mai civilizate, care au jucat un rol de seamă în Istorie. Numele mongol al Zeului suprem este *tengri*, care înseamnă „Cer”. La chinezi, *T’ien* înseamnă în același timp „Cer” și „Zeu al Cerului”. Termenul sumerian pentru divinitate, *dingir*, avea drept semnificație primitivă o epifanie cerească: „limpede, strălucitor”. La babilonieni, *Anu* înseamnă de asemenea „Cer”. Zeul suprem indo-european poartă numele de *Dieus*, care desemnează deopotrivă epifania cerească și sacrul (cf. skr. *div.*, „a străluci”, „zi”; *dyaus*, „cer”, „zi” – *Dyaus*, zeu al Cerului la indieni). Zeus, Jupiter mai păstrează, în numele lor, amintirea sacralității cerești. Celticul *Taranis* (de la taran, „tunet”), balticul *Perkunas* („fulger”), protoslavul *Perun* (cf. *piorun*, „fulger” în poloneză) oglindesc mai ales transformările de mai târziu ale zeilor Cerului în zei ai Furtunii.<sup>49</sup>

Nu este vorba nicidecum de „naturism”. Zeul ceresc nu este identificat cu Cerul, deoarece Zeul însuși, creator al întregului Cosmos, a făcut și Cerul, și de aceea se numește „Creator”, „Atotputernic”, „Stăpân”, „Domn”, „Tată” și așa mai departe. Zeul ceresc este o persoană, nu o epifanie uraniană. Doar că locuiește în Cer și se înfățișează prin fenomene meteorologice: tunet, trăsnet, furtună, meteoriți etc. Unele structuri privilegiate ale Cosmosului – Cerul, atmosfera – alcătuiesc așadar epifaniile favorite ale Ființei supreme, care-și dezvăluie prezența prin ceea ce-i este propriu: măreția (majestas) imensității cerești, vuietul înfricoșător (*tremendum*) al furtunii.

### *Zeul de departe*

Istoria Ființelor supreme de structură cerească are o importanță capitală pentru cine dorește să înțeleagă istoria religioasă a omenirii. Departe de noi intenția de a o relata aici, în câteva pagini.<sup>50</sup> Trebuie totuși să amintim un lucru care ni se pare esențial, și anume că Ființele supreme de structură cerească tind să dispară din cult, „îndepărtându-se” de oameni și retrăgându-se în Cer, unde devin *dei otiosi*. Ca și cum zeii, după ce au creat Cosmosul, viața și omul, s-ar simți cuprinși de un soi de „oboseală”, ca și cum uriașa lucrare a Creației i-ar fi vlăguit. Se retrag deci în Cer,

<sup>48</sup> Vezi exemplele și bibliografiile în M. Eliade, *Traite d’histoire des religions*, pp. 47-64 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 57-77

<sup>49</sup> Vezi *Traite d’histoire des religions*, pp. 65 și urm., 79 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 77 și urm., 89 și urm. – *n.t.*).

<sup>50</sup> Elementele esențiale se găsesc în lucrarea noastră citată mai înainte, pp. 47-116 (trad. rom. cit., pp. 55-128 – *n.t.*). Vezi mai ales R. Pettazzoni, *Dio* (Roma, 1921); *id.*, *L’onniscienza di Dio* (Torino, 1955); Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, I-XII (Munster, 1926-1955).

lăsându-și pe Pământ fiul ori un demiurg ca să sfârșească ori să desăvârșească lucrarea. Treptat, alte figuri divine le iau locul: Strămoșii mitici, Zeițele-Mame, Zeii fecundatori etc. Zeul Furtunii își mai păstrează încă structura cerească, dar nu mai este o Ființă supremă creatoare, ci doar un Fecundator al Pământului și uneori un simplu ajutor al Pământului-Mamă. Ființa supremă de structură cerească nu-și mai păstrează locul preponderent decât la popoarele de păstori, căpătând o situație unică în religiile cu tendință monoteistă (Ahura-Mazda) sau monoteiste (Iahve, Allah).

Fenomenul „îndepărtării” Zeului suprem este atestat la nivelurile arhaice de cultură. La populația australiană kulin, Ființa supremă *Bundjil* a creat Universul, animalele, copacii și chiar pe om; însă, după ce i-a dat fiului său puteri pe Pământ, iar fiicei în Cer, *Bundjil* s-a retras din lume. Locuiește în nori, ca un „stăpân”, ținând o sabie în mână. *Puluga*, Ființa supremă la populația din insulele Andaman, s-a retras după ce a creat lumea și primul om. Misterul „îndepărtării” este însoțit de lipsa aproape totală de cult: nici o jertfă, nici o rugăciune, nici o cerere de iertare, ci doar câteva obiceiuri religioase în care se mai păstrează amintirea lui *Puluga*, ca de pildă „tăcerea sacră” a vânătorilor care se întorc în sat după o vânătoare norocoasă.

„Locuitorul Cerului” sau „Cel care se află în Cer” la populația selk’nam este veșnic, atotștiutor, atotputernic, creator, însă Creația a fost desăvârșită de Strămoșii mitici, pe care tot Zeul suprem i-a creat înainte de a se retrage mai sus de stele. Zeul s-a izolat acum de oameni, nepăsător la ceea ce se petrece în lume. Nu mai are nici chipuri, nici preoți-slujitori. Nu i se înalță rugăciuni decât dacă se ivește vreo boală: „Tu, cel de sus, nu-mi lua copilul; este încă prea mic!”<sup>51</sup> Nu i se mai fac ofrande decât în timpul ploilor sau furtunilor.

La fel se întâmplă și la majoritatea populațiilor africane: marele Zeu ceresc, Ființa supremă, creatoare și atotputernică, nu mai joacă decât un rol neînsemnat în viața religioasă a tribului. Este prea departe ori prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu-zis, și este chemat doar în situații grave. Astfel, *Olorun* („Stăpânul Cerului” la populația yoruba), după ce a început să creeze Lumea, i-a încredințat-o spre desăvârșire și domnie unui zeu mai mic, *Obatala*. S-a retras apoi de pe Pământ și dintre oameni și nu mai există nici temple, nici statui, nici preoți-slujitori ai acestui Zeu suprem. *Olorun* este totuși invocat la mare nevoie, în caz de calamitate.

Retras în cer, *Ndyambi*, Zeul suprem al populației herero, a lăsat omenirea în grija unor divinități inferioare. „De ce i-am mai aduce jertfe? explică un indigen. Nu ne mai temem de el deoarece, spre deosebire de spiritele morților noștri, nu ne face nici un rău”.<sup>52</sup> Ființa supremă a populației tumbuka este prea însemnată „pentru a se apleca asupra treburilor obișnuite ale oamenilor”<sup>53</sup>. Același lucru se întâmplă și la populațiile de limbă tshi din Africa occidentală, cu zeul *Njankupon*, care nu are cult și căruia nu i se aduc omagii decât foarte rar, când este mare foamete ori vreo epidemie, sau după o furtună violentă; oamenii îl întreabă atunci cu ce anume l-au supărat. *Dzingbe* („Părintele universal”), Ființa supremă la populația ewe, nu este invocat decât în vreme de secetă: „O, Cerule, către tine se îndreaptă mereu recunoștința noastră; mare este seceta; fă să plouă, ca Pământul să se răcorească și ogoarele să rodească!”<sup>54</sup> Îndepărtarea și pasivitatea Ființei supreme sunt minunat redată într-un dicton al populației gyriama din Africa de est, care vorbesc despre zeul lor astfel: „*Mulugu* (Zeul) este sus, sufletele morților sunt jos.”<sup>55</sup> Populația bantu spune: „Zeul, după ce l-a creat pe om, nu-i mai poartă de grijă”, iar negrii pigmei afirmă: „Zeul s-a îndepărtat de noi!”<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Martin Gusinde, „Das höchste Wesen bei den Selk’nam auf Feuerland” (*Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, pp. 269-274).

<sup>52</sup> Cf. Frazer, *The Workship of Nature*, I (Londra, 1926), pp. 150 și urm.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>54</sup> J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Gottingen-Leipzig, 1911), pp. 46 și urm.

<sup>55</sup> Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs* (ediția a 7-a, Paris, 1925), p. 184.

<sup>56</sup> H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* (Paris, 1932), p. 74.

Populațiile fang din preeria Africii ecuatoriale își rezumă filozofia religioasă în cântecul următor:

*Zeul (Nzame) este sus, iar omul jos.*

*Zeul este Zeu, omul este om.*

*Fiecare stă la el acasă.*<sup>57</sup>

Nu este nevoie să mai dăm alte exemple. În toate aceste religii primitive, Ființa cerească supremă pare să-și fi pierdut actualitatea religioasă, deoarece lipsește din cult, iar mitul ne-o înfățișează retrăgându-se din ce în ce mai departe de oameni, până ce devine un *deus otiosus*. Cu toate acestea, nu este uitată, fiind chiar invocată în ultimă instanță, când tot ceea ce s-a făcut spre a cere ajutorul celorlalți zei și zeițe, al strămoșilor și al demonilor s-a dovedit a fi zadarnic. O spune de altfel populația oraon: „Am încercat totul, nu ne-ai mai rămas decât Tu să ne poți ajuta!” I se aduce drept jertfă un cocoș alb, și oamenii strigă: „O, Zeule! Tu ne-ai creat! Fie-ți milă de noi!”<sup>58</sup>

### *Experiența religioasă a Vieții*

„Îndepărtarea divină” oglindește de fapt interesul crescând al omului față de propriile sale descoperiri religioase, culturale sau economice. Pe măsură ce se apleacă asupra hierofaniilor Vieții, descoperă sacrul și fecunditatea pământească și se simte atras de experiențe religioase mai „concrete” (mai carnale, chiar orgiastice), omul „primitiv” se îndepărtează de Zeul ceresc și transcendent. Descoperirea agriculturii duce la o schimbare radicală nu numai a economiei omului primitiv, ci înainte de toate a economiei sacrului. Intră în joc alte forțe religioase: sexualitatea, fecunditatea, mitologia femeii și a Pământului etc., experiența religioasă devine mai concretă, mai strâns legată de Viață. Marile Zeițe-Mame și Zeii puternici sau duhurile fecundității sunt mult mai „dinamici” și mai accesibili pentru oameni decât Zeul creator.

Dar, așa cum am văzut, în caz de mare nevoie, după ce s-a încercat totul în zadar, și cu deosebire atunci când nenorocirea vine din Cer – secetă, furtună, epidemie –, oamenii se întorc spre Ființa supremă și o roagă. Atitudinea aceasta nu se întâlnește doar la populațiile primitive. De fiecare dată când vechii evrei trăiau mai multă vreme în pace și într-o oarecare îndestulare, se îndepărtau de *Iahve*, apropiindu-se de divinitățile Baal și *Astarte* ale vecinilor lor. Numai catastrofele istorice îi sileau să se întoarcă din nou la *Iahve*. „Iar atunci au strigat iarăși către Domnul și au zis: «Am păcătuțit, căci am părăsit pe Domnul și am slujit *Baalilor* și *Astarteelor*; izbăvește-ne acum din mâna vrăjmașilor noștri, și-ți vom sluji!»”, (I Samuel, XII, 10).

Evreii se întorceau către *Iahve* atunci când asupra lor se abăteau catastrofele istorice și când erau amenințați de o pedeapsă a Istoriei. Primitivii își aminteau de Ființele lor supreme în cazul unor catastrofe cosmice. Sensul întoarcerii către Zeul ceresc este însă același: într-o situație foarte critică, în care este în joc existența însăși a colectivității, divinitățile care asigură și preamăresc Viața în timpuri obișnuite sunt părăsite pentru Zeul suprem. Există aici, dar numai în aparență, un mare paradox: divinitățile care au înlocuit, la popoarele primitive, zeii de structură cerească erau, precum *Baal* și *Astarte* la evrei, divinități ale fecundității, ale opulenței, ale împlinirii vitale, adică divinități care preamăreau și îmbogățeau Viața, atât cea cosmică – vegetația, agricultura, animalele – cât și cea omenească. Aceste divinități erau în aparență puternice. Actualitatea lor religioasă se explica tocmai prin această putere, prin rezervele lor vitale nelimitate, prin fecunditate.

Cu toate acestea, adoratorii lor, atât primitivii, cât și evreii, aveau sentimentul că nici Marile Zeițe și nici zeii agrari nu-i puteau salva, nu le puteau asigura existența în momente cu adevărat grele. Zeii și zeițele nu puteau decât să reproducă Viața și s-o îmbogățească; mai mult încă, nu puteau îndeplini această funcție decât în vremuri „normale”; deși stăpâneau în chip desăvârșit ritmurile cosmice, aceste divinități se

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>58</sup> Frazer, *op. cit.*, p. 631.

dovedeau neputincioase în a salva Cosmosul ori societatea omenească într-un moment de criză (criză „istorică” la evrei).

Numeroasele divinități care au înlocuit Ființele supreme au acumulat puterile cele mai concrete și mai strălucitoare, puterile Vieții. Tocmai din această pricină s-au „specializat” în procreație, dar au pierdut puterile mai „subtile”, mai „nobile”, mai „spirituale” ale Zeilor creatori. Descoperind sacralitatea Vieții, omul s-a lăsat purtat de propria sa descoperire, a fost copleșit de hierofaniile vitale și s-a îndepărtat de sacralitatea transcendentă a nevoilor sale imediate și zilnice.

### *Perenitatea simbolurilor cerești*

Chiar atunci când viața religioasă nu mai este dominată de zeii cerești, regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile și riturile de înălțare etc. păstrează un loc preponderent în economia sacrului. Ceea ce este „sus”, „înaltul” continuă să dezvăluie transcendentul în orice ansamblu religios. Îndepărtat de cult și blocat în mitologii, Cerul rămâne prezent în viața religioasă prin mijlocirea simbolismului. Iar acest simbolism ceresc impregnează și susține la rândul său un mare număr de rituri (de înălțare, de urcare, de inițiere, de regalitate etc.), de mituri (Arborele cosmic, Muntele cosmic, lanțul de săgeți care leagă Pământul de Cer etc.), de legende (zborul magic). Simbolismul „Centrului Lumii”, care este după cum am văzut foarte răspândit, arată și el însemnătatea simbolismului ceresc: comunicarea cu Cerul se face într-un „Centru”, iar această comunicare este imaginea exemplară a transcendenței.

S-ar putea spune că însăși structura Cosmosului păstrează vie amintirea Ființei supreme cerești, ca și cum zeii ar fi creat Lumea în așa fel încât să nu poată să nu le oglindească existența; pentru că nici o lume nu este posibilă fără verticalitate, iar această dimensiune trimite la transcendență.

Eliminat din viața religioasă propriu-zisă, sacrul ceresc se menține activ prin simbolism. Un simbol religios își transmite mesajul chiar dacă nu este perceput în întregime în mod conștient, deoarece simbolul se adresează ființei omenești integrale, nu doar minții ei.

### *Structura simbolismului acvatic*

Înainte de a vorbi despre Pământ, se cuvine să abordăm valorizările religioase ale Apelor<sup>59</sup>, din două motive: 10 Apele existau înainte de a se ivi Pământul (așa cum se arată în Facerea, „întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra Apelor”); 20 dacă analizăm valorile religioase ale Apelor, vom putea înțelege mai bine structura și funcția simbolului. Or, simbolismul are un rol însemnat în viața religioasă a omenirii; datorită simbolurilor, Lumea devine „transparentă”, putându-și „arăta” transcendența.

Apele simbolizează suma universală a virtualităților, fiind deopotrivă *fons et origo*, izvorul tuturor posibilităților de existență; ele precedă orice formă și susțin orice creație. Una dintre imaginile exemplare ale Creației este Insula, care „răsare” dintr-o dată din mijlocul valurilor. Pe de altă parte, imersiunea simbolizează întoarcerea în preformal, revenirea la modul nediferențiat al preexistenței. Emersiunea repetă gestul cosmogonic al manifestării formale, iar imersiunea echivalează cu o dizolvare a formelor. Simbolismul Apelor implică așadar atât moartea, cât și renașterea. Contactul cu apa înseamnă întotdeauna o regenerare: disoluția este urmată de „o nouă naștere”, iar imersiunea fertilizează și sporește potențialul de viață. Cosmogoniei acvatice îi corespund, la nivel antropologic, hilogeniile, credințele după care genul uman s-a născut din Ape. Potopului sau imersiunii periodice a continentelor (miturile de tip Atlantida) îi corespunde, la nivel uman, „cea de-a doua moarte” a omului („umezeala” și

<sup>59</sup> Vezi, pentru tot ceea ce urmează, *Traite d'histoire des religions*, pp. 168 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 și urm. - n.t); *Images et Symboles*, pp. 199 și urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 187 și urm. - n.t).

*leimon*-ul Infernului etc.) ori moartea inițiativă prin botez. Însă, atât pe plan cosmologic, cât și pe plan antropologic, imersiunea în Ape nu echivalează cu o dispariție definitivă, ci cu o reintegrare vremelnică în nediferențiat, urmată de o nouă creație, de o altă viață sau de un „om nou”, după cum este vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punct de vedere al structurii, „potopul” poate fi comparat cu „botezul”, iar ospățul funerar cu stropirea noilor născuți cu apă neînțeleptă sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate și de fertilitate.

În toate sistemele religioase, Apele își păstrează funcția: pot dezintegra, abolii formele, „spăla păcatele”, fiind deopotrivă purificatoare și regeneratoare. Apele precedă Creația și o absorb, neputându-și depăși propriul mod de a fi, adică de a se manifesta în forme. Apele nu pot transcende condiția virtualului, a germenilor, a latențelor. Tot ceea ce este formă se manifestă dincolo de Ape, desprinzându-se de ele.

Trebuie să amintim aici un lucru esențial, și anume că sacralitatea Apelor și structura cosmogoniilor și a apocalipselor acvatică nu s-ar putea dezvoltă în întregime decât prin simbolismul acvatic, singurul „sistem” capabil să articuleze toate înfățișările deosebite ale nenumăratelor hierofanii.<sup>60</sup> Aceasta este de fapt legea oricărui simbolism: ansamblul simbolic valorizează diferitele semnificații ale hierofaniilor. „Apele Morții”, de pildă, nu-și dezvoltă sensul profund decât în măsura în care structura simbolismului acvatic este cunoscută.

### *Istoria exemplară a botezului*

Părinții Bisericii n-au pregetat să folosească anumite valori precreștine și universale ale simbolismului acvatic, pe care le-au îmbogățit cu semnificații noi, legate de existența istorică a lui Cristos. Pentru Tertulian (*De Baptismo*, III-V), apa a fost prima în care „s-a aflat Duhul Sfânt, care o socotea pe atunci mai presus de celelalte elemente... Din această apă dintâi s-a născut viul, așa că nu este de mirare că la botez apele dau naștere vieții... Toate felurile de apă, datorită vechii însușiri pe care au avut-o încă de la început, iau așadar parte la taina sanctificării noastre, o dată ce numele lui Dumnezeu a fost rostit deasupra lor. Îndată ce acest nume a fost rostit, Duhul Sfânt coboară din ceruri, se oprește deasupra apelor pe care le sfințește cu prezența sa, iar acestea, astfel sanctificate, capătă la rândul lor puterea de a sfinți... Ceea ce putea vindeca bolile trupului vindecă acum sufletul; ceea ce aducea mântuirea pentru o vreme aduce acum viața veșnică...”

„Omul vechi” moare prin imersiune în apă, dând naștere unei ființe noi, regenerate. Acest simbolism este minunat redat de Ioan Gură-de-Aur (*Homil. in Joh.*, XXV, 2), care scrie, cu privire la multivalența simbolică a botezului: „El este moartea și mormântul, viața și învierea... Când ne cufundăm capul în apă, ca într-un mormânt, omul vechi este îngropat cu totul; când scoatem capul din apă, se ivește omul cel nou.”

Interpretările date de Tertulian și de Ioan Gură-de-Aur se potrivesc perfect cu structura simbolismului acvatic. În valorizarea creștină a Apelor intervin însă unele elemente noi legate de o „istorie”, și anume Istoria sfântă. Este vorba în primul rând de valorizarea botezului în înțelesul de coborâre în adâncul Apelor pentru lupta cu monstrul marin. Această coborâre are un model, cel al lui Cristos în apele Iordanului, care însemna deopotrivă o coborâre în Apele Morții. Așa cum scrie Chiril din Ierusalim, „balaurul *Behemot*, după Iov, se afla în Ape și primea Iordanul în gură. Trebuind să zdrobească toate capetele balaurului, Isus, coborând în Ape, l-a legat pe cel mai puternic, ca noi să dobândim puterea de a călca pe scorpioni și pe șerpi”.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Cu privire la simbolism, cf. *Traite d'histoire des religions*, pp. 373 și urm., mai ales pp. 382 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 399 și urm., mai ales pp. 406 și urm. – *n.t.*); *Mephistopheles et l'Androgyne*, pp. 238-268 (trad. rom. de Alexandra Cuniță: *Mefistofel și androginul*, Humanitas, București, 1995, pp. 181-203 – *n.t.*).

<sup>61</sup> Vezi comentariul pe marginea acestui text în J. Danielou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), pp. 59 și urm.



Urmează apoi valorizarea botezului ca repetare a Potopului. După Iustin, Cristos, ca un alt Noe, ieșit învingător din mijlocul Apelor, a ajuns conducătorul unei rase. Potopul închipuie deopotrivă coborârea în adâncurile mării și botezul. „Ptopul este așadar un lucru împlinit de botez... Tot așa cum Noe înfruntase Marea Morții, care nimicise omenirea păcătoasă, și scăpase cu viață, cel botezat coboară în apa botezului ca să înfrunte Balaurul mării într-o luptă pe viață și pe moarte, din care iese învingător.”<sup>62</sup>

În legătură cu același rit baptismal, se face adesea o paralelă între Cristos și Adam, care ocupă un loc însemnat în teologia Sfântului Pavel. „Prin botez, scrie Tertulian, omul își regăsește asemănarea cu Dumnezeu” (*De Bapt.*, V). Pentru Chiril, „botezul nu înseamnă doar spălarea de păcate și binecuvântarea prin credință, ci și un *antitypos* al Patimilor lui Cristos”. Goliciunea la botez are și ea o semnificație rituală și metafizică în același timp: „vechiul veșmânt de stricăciune și păcat este îndepărtat de cel botezat, tot așa precum făcuse și Cristos, îmbrăcându-l cu veșmântul lui pe Adam după păcat”<sup>63</sup>, iar cel botezat se întoarce la neprihănirea dintâi, la condiția lui Adam înainte de a fi alungat din rai. „O, minunăție! scrie Chiril. Erați goi sub privirile tuturor, și nu vă era rușine. Pentru că fiecare dintre voi era asemenea primului Adam, care se afla gol în Rai, fără să se simtă cuprins de rușine.”<sup>64</sup>

Aceste câteva texte ne arată care era sensul inovațiilor creștine: pe de o parte, Părinții încercau să găsească legături între cele două testamente, iar pe de altă parte, arătau că Isus își ținuse cu adevărat făgăduielile făcute de Dumnezeu poporului lui Israel. Trebuie însă să observăm că aceste noi valorizări ale simbolismului baptismal nu vin în contradicție cu simbolismul acvatic universal răspândit. Nimic nu lipsește: Noe și Potopul au drept corespondent, în numeroase tradiții, cataclismul care a nimicit „omenirea” („societatea”), cu excepția unui singur om care va deveni Strămoșul mitic al unei noi omeniri. „Apele Morții” sunt un laitmotiv în mitologiile paleo-orientale, asiatice și oceaniene. Apa „ucide” prin excelență, dizolvă, abolește orice formă, și de aceea este bogată în „germeni”, creatoare. Simbolismul goliciunii baptismale nu este nici el privilegiul tradiției iudeo-creștine. Goliciunea rituală înseamnă integritate și plenitudine: „Paradisul” implică lipsa „veșmintelor”, adică lipsa „uzurii” (image arhetipală a Timpului). Orice goliciune rituală implică un model în afara timpului, o imagine paradiziacă.

Monștrii adâncurilor se întâlnesc în numeroase tradiții: eroii, inițiații coboară în adâncuri spre a înfrunta monștrii marini, într-o încercare inițiativă tipică. Există desigur o mulțime de variante în istoria religiilor: uneori, dragonii păzesc o „comoară”, imagine sensibilă a sacrului, a realității absolute; victoria rituală (inițiativă) asupra monstrului-paznic echivalează cu dobândirea nemuririi.<sup>65</sup> Pentru creștin, botezul este o ceremonie sacră, pentru că a fost instituit de Cristos, ceea ce nu înseamnă că nu preia și ritualul inițiativ al încercării (lupta cu monstrul), al morții și al învierii simbolice (nașterea omului nou). Nu putem afirma că iudaismul ori creștinismul au „împrumutat” asemenea mituri sau simboluri din religiile popoarelor vecine, pentru că nu era nevoie: iudaismul moștenește o preistorie și o bogată istorie religioasă, care cuprindeau toate aceste lucruri. Iudaismul nu avea nevoie nici măcar să păstreze „vii” unele simboluri, în întregul lor. Ajungea ca un grup de imagini să supraviețuiască, chiar și în chip nelămurit, încă din timpurile premozaice. Asemenea imagini și simboluri puteau dobândi, în orice moment, o mare actualitate religioasă.

### *Universalitatea simbolurilor*

<sup>62</sup> J. Danielou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), p. 65.

<sup>63</sup> J. Danielou, *Bible et Liturgie*, pp. 61 și urm.

<sup>64</sup> Vezi și alte texte reproduse de J. Danielou, *Bible et Liturgie*, pp. 56 și urm.

<sup>65</sup> Vezi, cu privire la motivele mitico-rituale, *Traite d'histoire des religions*, pp. 182 și urm., 247 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 199 și urm., 270 și urm. - n.t.).

Unii Părinți ai Bisericii primitive au încercat să stabilească în ce măsură simbolurile propuse de creștinism își găseau corespondentul în simbolurile care alcătuiesc patrimoniul comun al omenirii. Adresându-se celor care nu cred în învierea morților, Teofil din Antiohia aducea drept argumente semnele (tehmeria) pe care Dumnezeu le așezase la îndemâna lor în marile ritmuri cosmice – anotimpurile, zilele și nopțile: „Nu există oare o înviere și pentru semințe și fructe?” Pentru Clement din Roma, „ziua și noaptea ne arată învierea; se duce noaptea, se arată ziua; se sfârșește ziua, vine noaptea”.<sup>66</sup>

Simbolurile erau, pentru apologeții creștini, încărcate de mesaje; ele arătau sacrul cu ajutorul ritmurilor cosmice. Revelația adusă de credință nu ștergea semnificațiile precreștine ale simbolurilor, ci le adăuga o valoare nouă. Pentru credincioși, aceasta le eclipsa fără îndoială pe celelalte: era singura care valoriza simbolul, făcând din el o revelație. Importantă era învierea lui Cristos, și nu „semnele” care se puteau citi în viața cosmică. Trebuie spus însă că noua valorizare era într-un fel condiționată de însăși structura simbolismului, și s-ar putea spune chiar că simbolul acvatic aștepta împlinirea sensului său profund prin noile valori aduse de creștinism.

Credința creștină este legată de o revelație istorică: pentru creștin, valabilitatea simbolurilor este asigurată de întruparea lui Dumnezeu în Timpul istoric. Însă simbolismul acvatic universal n-a fost nici abolit, nici dezarticulat ca urmare a interpretărilor istorice (iudeo-creștine) ale simbolismului baptismal. Cu alte cuvinte, Istoria nu izbutește să schimbe radical structura unui simbolism arhaic, ci doar îi asigură mereu semnificații noi, care nu distrug însă structura simbolului.

Putem înțelege mai bine toate acestea dacă ținem seama de faptul că, pentru omul religios, Lumea are întotdeauna o valență supranaturală și dezvăluie o modalitate a sacrului. Orice fragment cosmic este „transparent”, propriul său mod de existență prezentând o anume structură a Ființei și, prin urmare, a sacrului. Mai trebuie amintit că, pentru omul religios, sacralitatea este o manifestare deplină a Ființei. Revelațiile sacralității cosmice sunt într-un fel niște revelații primordiale, pentru că au loc în trecutul religios cel mai îndepărtat al omenirii, iar înnoirile aduse mai târziu de Istorie n-au izbutit să le abolească.

### *Terra Mater*

Un profet indian, *Smohalla*, șeful tribului wanapum, nu voia să lucreze pământul, considerând că este un păcat să rânești, să tai, să sfârteci ori să zgârii trupul „mamei noastre a tuturor” prin muncile agricole. Și adăuga: „Îmi cereți să ar ogorul? Mă pot eu duce să iau un cuțit și să-l împlânt în sânul mamei mele? Dacă fac asta, atunci când voi fi mort, n-are să mă mai primească în pânțele ei. Îmi cereți să sap și să scot pietrele? Credeți că am să-i sfârtec carnea până la os? Dacă fac asta, n-am să mă mai pot întoarce în trupul ei, ca după aceea să mă nasc din nou. Îmi cereți să cosesc iarba și fânul, ca să le vând și să mă îmbogățesc, așa cum fac alții? Dar cum aș putea îndrăzni să-i tai mamei mele părul?”<sup>67</sup>

Deși aceste cuvinte au fost rostite acum mai puțin de o sută de ani, ele sunt cu mult mai vechi. Emoția pe care o simțim ascultându-le vine din faptul că ele ne dezvăluie ceva, cu o prospețime și o spontaneitate fără pereche, și anume imaginea primordială a Pământului-Mamă. Această imagine se întâlnește peste tot, sub forme și în variante nenumărate. Este binecunoscuta *Terra Mater* sau *Tellus Mater* din religiile mediteraneene, care dă naștere tuturor ființelor. „Voi cânta Pământul – se spune în imnul homeric Pământului (1 și urm.) –, mamă universală cu temelii trainice, străbună

<sup>66</sup> Cf. L. Beimaert, „La dimension mythique dans le sacramentalisme chretien” („*Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949), p. 275.

<sup>67</sup> James Mooney, „The Ghost-Dance religion and the Sioux Out- break of 1890” (*Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington, 1896, pp. 641-1136), pp. 721, 724.

care hrănește la sân tot ceea ce există... Tu poți da viață muritorilor, și tot tu le-o poți lua..." în *Choeforele* (127-128), Eschil slăvește la rândul lui Pământul care „zămislește toate ființele, le hrănește și le primește apoi din nou sămânța roditoare”.

Profetul *Smohalla* nu ne spune cum anume s-au născut oamenii din Mama telurică. Unele mituri americane ne arată însă cum s-au petrecut lucrurile la început, *in illo tempore*: primii oameni au trăit o vreme în pântecul Mamei lor, adică în măruntaiele Pământului. Aici, în adâncurile telurice, duceau o viață pe jumătate omenească, fiind un soi de embrioni a căror formă încă nu se desăvârșise. Cel puțin așa spun indienii lenni lenape sau delaware, care trăiau odinioară în Pennsylvania. După cum arată miturile lor, Creatorul, cu toate că le pregătise din vreme, pe Pământ, toate lucrurile pe care le au astăzi la îndemână, hotărâse că oamenii aveau să mai rămână o vreme ascunși în pântecul Mamei lor telurice, ca să se poată dezvolta și maturiza mai bine. În alte mituri amerindiene se vorbește despre vremurile de demult, când oamenii răsăreau din Pământul-Mamă tot așa cum răsar în zilele noastre arbuștii și stuful.<sup>68</sup>

Credința că Pământul naște oameni este universal răspândită.<sup>69</sup> În multe limbi, numele dat omului înseamnă „născut din Pământ”. Se crede că pruncii „vin” din adâncurile Pământului, din peșteri, grote, prăpăstii, dar și din mlaștini, izvoare ori râuri. Credințe asemănătoare se mai păstrează încă în Europa, sub formă de legende, superstiții sau doar metafore. Fiecare ținut și aproape fiecare oraș ori sat are o stâncă sau un izvor care „aduc” copiii: *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* etc. Chiar la europenii din zilele noastre se mai păstrează sentimentul nelămurit al unei solidarități mistice cu Pământul natal. Este vorba de experiența religioasă a autohtoniei, care ne face să ne simțim localnici, iar acest sentiment de sorginte cosmică depășește cu mult solidaritatea familială și ancestrală.

După moarte, dorința noastră este să fim îngropați în ținutul natal, spre a ne întoarce în Pământul-Mamă. „Tărăște-te spre mama ta, Pământul!” se spune în *Rig Veda* (X, XVIII, 10). „Pe tine, care ești țărână, am să te pun în Pământ”, stă scris în *Atharva Veda* (XVIII, IV, 48). „Carnea și oasele să se întoarcă din nou în Pământ”, se rostește în timpul ceremoniilor funerare din China. Apoi, la romani, inscripțiile de pe morminte dovedesc teama ca nu cumva cenușa să fie îngropată în altă parte și mai ales bucuria de a ști că această cenușă s-a întors în patrie: *hic natus hic situs est* (CXLIX, V, 5595: „Aici s-a născut, aici odihnește”); *hic situs est patriae* (viii, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: „Aici unde s-a născut, aici a dorit să se întoarcă”).

#### *Humi positio: punerea copilului în pământ*

Mama umană nu este altceva decât o reprezentantă a Marii Mame telurice, și această experiență fundamentală a dat naștere la nenumărate obiceiuri, dintre care putem aminti în primul rând nașterea pe pământ (*humi positio*), ritual întâlnit cam peste tot în lume, din Australia și până în China, din Africa în America de Sud. Obiceiul dispăruse în epoca istorică la greci și la romani, dar nu este nici o îndoială că existase cândva, într-un trecut mai îndepărtat: unele statui ale zeițelor nașterii (*Eileithya*, *Damia*, *Auxeia*) le reprezintă în genunchi, în poziția femeii care naște pe pământ. În textele demotice egiptene, expresia „a se așeza jos, pe pământ” însemna „a naște” sau „naștere”.<sup>70</sup>

Sensul religios al acestui obicei nu este greu de deslușit: zămisirea și nașterea sunt versiunile microcosmice ale unui act exemplar împlinit de Pământ; mama umană nu face decât să imite și să repete acest act primordial al apariției Vieții în pântecul

<sup>68</sup> Cf. *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp. 210 și urm.

<sup>69</sup> Vezi A. Dieterich, *Mutter Erde* (ed. a III-a, Leipzig-Berlin, 1925); B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931); cf. M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*, pp. 211 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 229 și urm. - *n.t.*).

<sup>70</sup> Cf. referințele din *Mythes, rêves et mystères*, pp. 221 și urm.

Pământului. Prin urmare, ea trebuie să fie în contact direct cu Marea Genitrix, care s-o călăuzească în împlinirea acestei taine care este nașterea unei vieți, să-i dea puteri binefăcătoare și protecție maternă.

Obiceiul de a pune nou-născutul pe pământ este și mai răspândit, și se mai păstrează în unele țări din Europa: după ce este îmbăiat și înfășat, copilul este pus pe pământul gol, apoi ridicat în brațe de către tată (de *terra tollere*), în semn de recunoștință. În vechea Chină, „muribundul, ca și nou-născutul, sunt puși pe pământ... Pentru naștere sau pentru moarte, pentru intrarea în familia vie ori în familia ancestrală (și pentru ieșirea din una și din cealaltă), există un prag comun, Pământul natal... Când un nou-născut ori un muribund este pus pe Pământ, acesta trebuie să hotărască dacă nașterea ori moartea este împlinită, dacă trebuie luate ca fapte recunoscute și firești... Ritul punerii pe Pământ implică ideea unei identități substanțiale între Rasă și Țărână. Această idee de naștere sentimentului de autohtonie, care este cel mai puternic dintre toate pe care le putem constata la începuturile istoriei chineze; ideea unei legături strânse dintre o țară și locuitorii săi este o credință atât de adânc înrădăcinată încât s-a păstrat în instituțiile religioase și în dreptul public”.<sup>71</sup>

Tot așa cum copilul este pus pe pământ, îndată după naștere, pentru ca adevărata lui mamă să-l recunoască și să-i asigure o protecție divină, copiii și oamenii maturi, când sunt bolnavi, sunt așezați pe pământ și uneori chiar îngropați. Ritul echivalează cu o nouă naștere. Îngroparea simbolică, parțială sau totală, are aceeași valoare magico-religioasă ca și cufundarea în apă, botezul. Bolnavul este regenerat, se naște încă o dată. La fel se procedează pentru iertarea unui păcat sau pentru vindecarea unei boli a minții (aceasta din urmă prezentând pentru colectivitate un pericol la fel de mare ca și crima ori boala somatică). Păcătosul este pus într-un butoi sau într-o groapă săpată în pământ, iar când iese, se spune că „s-a născut a doua oară, din pântecul mamei sale”. De aici vine credința scandinavă că o vrăjitoare poate fi mântuită de neodihna veșnică dacă este îngropată de vie și se presară boabe pe pământul care o acoperă, după care se strânge recolta astfel obținută.<sup>72</sup>

Inițierea cuprinde o moarte și o înviere rituală. La numeroase popoare primitive, neofitul este așadar „ucis” în chip simbolic, băgat într-o groapă și acoperit cu crengi și frunze. Când iese din mormânt, este socotit a fi un om nou, pentru că a fost zămislit pentru a doua oară, chiar de către Mama cosmică.

### *Femeia, Pământul și fecunditatea*

Femeia este așadar legată în chip mistic de Pământ; zămisirea apare ca o variantă, la scară umană, a fertilității telurice. Toate experiențele religioase legate de fecunditate și naștere au o structură cosmică. Sacralitatea femeii depinde de sanctitatea Pământului. Fecunditatea feminină are un model cosmic; *Terra Mater*, universală *Genitrix*.

În unele religii, Pământul-Mamă este socotit a fi în stare să zămislească singur, fără ajutorul unui partener. Urmele acestor idei arhaice se regăsesc în miturile partenogenezei zeitelor mediteraneene. După Hesiod, *Gaia* (Pământul) l-a zămislit pe Uranus, „o ființă asemenea ei, putând s-o acopere în întregime” (*Teogonia*, 126 și urm.). Și alte zeițe din mitologia greacă au zămislit fără ajutorul zeilor. Antonomia și fecunditatea spontană a Pământului-Mamă dobândesc așadar o expresie mitică. Acestor concepții mitice le corespund credințele legate de fecunditatea spontană a femeii și de puterile ei magico-religioase oculte, a căror influență asupra vieții plantelor este hotărâtoare. Fenomenul social și cultural cunoscut sub numele de „matriarhat” este legat de descoperirea culturii plantelor comestibile de către femeie. Femeia a fost prima care a cultivat plantele alimentare, devenind așadar în chip firesc stăpâna

<sup>71</sup> Marcel Granet, *Le depot de l'enfant sur le sol* în *Revue Archeologique*, 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, pp. 159-202), pp. 192 și urm., 197 și urm.

<sup>72</sup> A. Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 28 și urm.; B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 150.

ogoarelor și a recoltelor. Puterile magico-religioase și, prin urmare, predominanța socială a femeii au un model cosmic: Pământul-Mamă.

În alte religii, creația cosmică sau, cel puțin, desăvârșirea ei sunt rezultatul unei hierogamii între Zeul-Cer și Pământul-Mamă. Acest mit cosmogonic este destul de răspândit, fiind întâlnit cu precădere în Oceania, din Indonezia până în Micronezia, dar și în Asia, în Africa și în cele două Americi. După cum am putut constata, mitul cosmogonic este mitul exemplar prin excelență, slujind drept model pentru comportamentele oamenilor. Căsătoria dintre oameni este socotită așadar o imitație a hierogamiei cosmice. „Eu sunt Cerul, spune soțul în *Brhadaranyaka Upanishad* (VI, II, 20), iar tu ești Pământul!” în *Atharva Veda* (XIV, II, 71), soțul și soția sunt asimilați Cerului și Pământului. Căsătoria Didonei cu Enea are loc în timpul unei puternice furtuni (Eneida, IV, 165 și urm.); unirea lor este asemenea unirii elementelor; Cerul își îmbrățișează soția, trimițând pe pământ ploaia binefăcătoare și dătătoare de rod. În Grecia, riturile matrimoniale urmau pilda lui Zeus care se unea în taină cu Hera (*Pausanias*, II, XXXVI, 2). Cum este și firesc, mitul divin este modelul exemplar al unirii dintre oameni. Trebuie să mai subliniem structura cosmică a ritualului conjugal și a comportamentului sexual al oamenilor. Pentru omul nereligios al societăților moderne, această dimensiune cosmică și în același timp sacră a unirii conjugale este greu de perceput. Nu trebuie însă să uităm că, pentru omul religios al societăților arhaice, Lumea este încărcată de mesaje, care par uneori de neînțeles, însă pot fi descifrate cu ajutorul miturilor. După cum vom vedea, experiența umană în totalitatea sa poate fi omologată Vieții cosmice, prin urmare sanctificată, deoarece Cosmosul este creația supremă a zeilor.

Orgia rituală închinată recoltelor are și ea un model divin: hierogamia Zeului fecundator cu Pământul-Mamă.<sup>73</sup> Fertilitatea agrară este stimulată cu ajutorul unei frenezii genezice neînfrânate. Dintr-un anumit punct de vedere, orgia amintește de nediferențierea de dinaintea Creației. Așa se explică de ce unele ceremoniale prilejuite de Anul Nou cuprind ritualuri orgiastice: „amestecul” social, libertinajul și saturnaliile simbolizează întoarcerea la starea amorfă care a precedat Facerea Lumii. Atunci când este vorba de o „creație” la nivelul vieții vegetale, scenariul cosmologico-ritual se repetă, pentru că noua recoltă echivalează cu o nouă „Creație”. Ideea de reînnoire – pe care am întâlnit-o în ritualurile de Anul Nou, unde sugerează deopotrivă reînnoirea Timpului și regenerarea Lumii – se regăsește în ritualurile orgiastice agrare. Și aici, orgia este o întoarcere în Noaptea cosmică, în preformal, în „Ape”, cu scopul de a asigura regenerarea totală a Vieții și, prin urmare, fertilitatea Pământului și bogăția recoltelor.

### *Simbolismul Arborelui cosmic și cultele vegetației*

Miturile și riturile legate de Pământul-Mamă exprimă deci, în primul rând, ideile de fecunditate și de bogăție, care sunt de natură religioasă, pentru că numeroasele aspecte ale fertilității universale dezvăluie de fapt taina zămislirii, a creației Vieții. Iar apariția Vieții este, pentru omul religios, taina cea mai mare a Lumii. Viața „vine” de undeva, și acest „undeva” nu se află în această lume, apoi „se duce” în altă parte, dincolo de lume, și se prelungește în chip misterios într-un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobște să ajungă. Viața omenească nu este simțită ca o scurtă trecere prin Timp, între două „neanturi”, ci este precedată de o preexistență și se prelungește într-o postexistență. Se cunosc destul de puține lucruri cu privire la cele două etape extraterestre ale vieții omului, dar se știe cel puțin că ele există. Pentru omul religios, moartea nu înseamnă deci sfârșitul vieții, ci este doar o altă modalitate a existenței omenești.

Toate aceste lucruri sunt de altfel cuprinse în ritmurile cosmice, și ne rămâne doar

---

<sup>73</sup> Cf. *Traite d'histoire des religions*, pp. 306 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 291 și urm. – n.t.).

să descifrăm ceea ce „spune” Cosmosul prin numeroasele sale moduri de a fi ca să putem pătrunde taina Vieții. Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoiește periodic, iar taina apariției Vieții este legată de reînnoirea ritmică a Cosmosului. Așa se explică de ce Cosmosul a fost închipuit sub forma unui arbore uriaș: modul de a fi al Cosmosului, și în primul rând capacitatea sa de a se regenera la nesfârșit, sunt redată simbolic de viața arborelui.

Trebuie spus totuși că nu este vorba doar de o transpunere de imagini de la scară microcosmică la scară macrocosmică. Arborele, ca „obiect natural”, nu putea sugera totalitatea Vieții cosmice: la nivelul experienței profane, modul său de a fi nu cuprinde modul de a fi al Cosmosului, în toată complexitatea sa. La nivelul experienței profane, viața vegetală nu cuprinde decât un șir de „nașteri” și de „morți”. Doar viziunea religioasă asupra Vieții ne ajută să „descifrăm” în ritmurile vegetației alte semnificații, în primul rând ideile de regenerare, de tinerețe veșnică, de sănătate și de nemurire; ideea religioasă a realității absolute este exprimată simbolic printre atâtea alte imagini, sub forma unui „fruct miraculos” care îi poate face pe oameni nemuritori, atotștiutori și atotputernici, asemenea zeilor.

Arborele nu a fost ales doar pentru a simboliza Cosmosul, ci și viața, tinerețea, nemurirea, înțelepciunea. Pe lângă Arborii cosmici, ca *Yggdrasil* din mitologia germanică, istoria religiilor cuprinde Arbori ai Vieții (de pildă în Mesopotamia), ai Nemuririi (Asia, Vechiul Testament), ai înțelepciunii (Vechiul Testament), ai Tinereții (Mesopotamia, India, Iran) etc.<sup>74</sup> Cu alte cuvinte, arborele poate exprima tot ceea ce omul religios socotește real și sacru prin excelență, tot ceea ce știe el că zeilor le-a fost dat de la început și ceea ce nu le este dat decât arareori făpturilor alese, eroi sau semizei. Miturile privitoare la căutarea nemuririi ori a tinereții veșnice vorbesc, așadar, despre un arbore cu fructe de aur sau cu frunze fermecate, care crește „într-un ținut îndepărtat” (în realitate, în lumea de dincolo) și care este păzit de monștri (grifoni, balauri, șerpi). Ca să poți culege fructele, trebuie să înfrunți monstrul-paznic și să-l ucizi: învingătorul trebuie să treacă printr-o încercare inițiativă de tip eroic, câștigând „prin violență” condiția supraomenească, aproape divină, a tinereții fără bătrânețe, a invincibilității și a atotputerniciei.

Arborele cosmic, Arborele nemuririi sau al Cunoașterii simbolizează cum nu se poate mai limpede valențele religioase ale vegetației. Cu alte cuvinte, arborele sacru sau plantele sacre dezvăluie o structură care nu este evidentă în felurile specii vegetale concrete. Așa cum am putut vedea, structurile cele mai profunde ale Lumii sunt dezvăluite de sacralitate. Cosmosul nu se înfățișează ca un „cifru” decât dintr-o perspectivă religioasă. Doar omul religios descoperă în ritmurile vegetației taina Vieții și a Creației, cea a reînnoirii, a tinereții și a nemuririi. S-ar putea spune că toți arborii și toate plantele socotite sacre (de pildă arbustul *ashvatha*, în India) își datorează acest statut privilegiat faptului că reprezintă arhetipul, imaginea exemplară a vegetației. Pe de altă parte, faptul că o plantă este îngrijită și cultivată se datorează valorii sale religioase. După unii autori, toate plantele cultivate în zilele noastre au fost socotite la început plante sacre.<sup>75</sup>

Culte vegetației nu depind de o experiență profană, „naturistă”, legată de pildă de primăvară și de trezirea vegetației. Dimpotrivă, experiența religioasă a reînnoirii (a re-creației, a re-începutului) Lumii precedă și justifică valorizarea primăverii ca reînviere a Naturii. Pe taina regenerării periodice a Cosmosului se întemeiază importanța religioasă a primăverii. De altfel, în cultele vegetației, semnul prevestitor al tainei cosmice este mai important decât fenomenul natural al primăverii și al apariției vegetației. Grupuri de tineri merg pe la casele din sat, în cadrul unui ceremonial, ținând

<sup>74</sup> Cf. *Traite d'histoire des religions*, pp. 239 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 251 și urm. – n.t.).

<sup>75</sup> A.G. Haudricourt și L. Hedin, *L'Homme et les plantes cultivees* (Paris, 1946), p. 90.

în mână o creangă înverzită, un buchet de flori, o pasăre.<sup>76</sup> Este semnul iminentei reînvieri a vieții vegetale, care arată că taina s-a împlinit și că primăvara este aproape. Aceste rituri au loc în cea mai mare parte înainte de ivirea primăverii, ca „fenomen natural”.

### *Desacralizarea Naturii*

După cum am arătat, Natura nu este pentru omul religios exclusiv „naturală”. Experiența unei Naturi radical desacralizate este o descoperire recentă, fiind accesibilă doar unei minorități a societăților moderne, în primul rând oamenilor de știință. Pentru ceilalți, Natura mai are încă un „farmec”, un „mister”, o „măreție” în care se pot regăsi urmele vechilor valori religioase. Nici un om modern, oricât de nereligios ar fi, nu rămâne nepăsător la „farmecul” Naturii, și nu este vorba doar de valorile ei estetice, sportive sau igienice, ci și de un sentiment nelămurit și greu de definit, în care se regăsesc urmele unei experiențe religioase degradate.

Un exemplu concret ne va ajuta să înțelegem modificările și degradarea valorilor religioase ale Naturii. Ne-am oprit asupra unui exemplu din China, din două motive, mai întâi pentru că aici, ca și în Occident, desacralizarea Naturii este opera unei minorități, aceea a învățaților, și apoi pentru că în China, ca peste tot în Extremul Orient, procesul de desacralizare nu este totuși niciodată dus până la capăt. „Contemplarea estetică” a Naturii mai păstrează, chiar și pentru cărturarii cei mai rafinați, un prestigiu religios.

După cum se știe, începând din secolul al XVII-lea, amenajarea grădinilor în bazine a devenit o modă pentru învățații chinezi.<sup>77</sup> În mijlocul bazinelor umplute cu apă, se puneau pietre, arbori pitici, flori și uneori chiar case, pagode, poduri și chipuri omenesti, în miniatură; pietrele erau numite „Munți în miniatură”, în anamită, sau „Munți artificiali”, în sino-anamită. Chiar aceste nume trimit la o semnificație cosmologică: Muntele, după cum am văzut, este un simbol al Universului.

Grădinile în miniatură, devenite obiecte de predilecție pentru esteți, aveau o istorie foarte veche și chiar o preistorie care oglindește un profund sentiment religios al lumii. Existaseră mai înainte bazine cu apă parfumată, care întruchipau Marea, iar capacul înălțat sugera Muntele. Structura cosmică a acestor lucruri este evidentă. Elementul mistic era și el prezent, pentru că Muntele înălțat în mijlocul Mării simboliza Insulele Preafericiților, un fel de Paradis în care trăiau Nemuritorii taoiști. Era, deci, o lume aparte, o lume la scară redusă, pe care o aduceai la tine în casă ca să te poți împărtăși din puterile ei mistice concentrate și să restabilești, prin meditație, armonia cu Lumea. Muntele avea mai multe peșteri, iar folclorul pe această temă a peșterilor a jucat un rol de seamă în construirea de grădini în miniatură. Peșterile sunt adăposturi tainice, lăcașuri ale Nemuritorilor taoiști, loc de inițiere. Ele alcătuiesc o lume paradiziacă și de aceea se pătrunde greu înăuntru (simbolismul „porții strâmte”, asupra căruia vom reveni în capitolul ce urmează).

Tot acest complex – apă, arbore, munte, peșteră –, care jucase un rol atât de însemnat în taoism, nu făcea decât să continue și să dezvolte o idee religioasă și mai veche, și anume aceea a locului desăvârșit, complet – care cuprindea un munte și o apă – și retras. Loc desăvârșit, pentru că era deopotrivă o lume în miniatură și un Paradis, izvor de fericire și loc de Nemurire. Peisajul desăvârșit, cuprinzând un munte și o apă, nu era altceva decât „locul sfânt” din timpuri străvechi, când băieții și fetele se întâlneau în China, primăvara, ca să cânte cântece rituale și să ia parte la serbări ale dragostei. Valorizările succesive ale acestui „loc sfânt” primordial sunt lesne de ghicit. În timpuri străvechi, acest loc era un spațiu privilegiat, o lume închisă, sanctificată,

<sup>76</sup> Cf. *Traite d'histoire des religions*, pp. 272 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 287 și urm. – *n.t.*).

<sup>77</sup> Pentru tot ceea ce urmează, cf. Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extreme-Orient* în *Bulletin de l'Ecole française d'Extreme-Orient*, 42, 1943, pp. 26 și urm. și *passim*.

unde băieții și fetele se întâlneau periodic pentru a se împărtăși din tainele Vieții și ale fecundității cosmice. Taoiștii au preluat această schemă cosmologică arhaică – muntele și apa – și au îmbogățit-o (munte, apă, peșteră, arbore), dar au redus-o la scara cea mai mică, închipuind un univers paradiziac în miniatură, încărcat de puteri mistice, pentru că era departe de lumea profană, în preajma căruia taoiștii se retrăgeau ca să mediteze.

Sanctitatea lumii închise este redată și de bazinele cu apă parfumată și capac, simbolizând Marea și Insulele Preafericiților. Acest complex mai slujea pentru meditație, precum grădinile în miniatură, la început, înainte ca învățații să facă din ele o modă, în secolul al XVII-lea, și să le transforme în „obiecte de artă”.

Se cuvine să remarcăm că lumea nu este niciodată desacralizată în întregime, deoarece, în Extremul Orient, ceea ce se cheamă „emoție estetică” mai păstrează, chiar și pentru învățați, o dimensiune religioasă. Exemplul grădinilor în miniatură ne arată însă cum anume și prin ce mijloace are loc desacralizarea lumii. Dacă ne imaginăm cum a evoluat o asemenea emoție estetică într-o societate modernă, putem înțelege de ce experiența sfințeniei cosmice s-a diluat, s-a schimbat, devenind o emoție omenească și nimic mai mult, cum ar fi arta pentru artă.

### *Alte hierofanii cosmice*

Din motive de spațiu, nu am abordat decât câteva aspecte ale sacralității Naturii, lăsând la o parte un mare număr de hierofanii cosmice. N-am pomenit, de pildă, despre simbolurile și cultele solare sau lunare, nici despre semnificația religioasă a pietrelor sau despre rolul religios al animalelor. Fiecare dintre aceste categorii de hierofanii cosmice dezvăluie o structură aparte a sacralității naturii, sau mai bine zis o modalitate a sacralului exprimată printr-un mod specific de existență în Cosmos. Este suficient să analizăm diferitele valori religioase recunoscute ale pietrelor ca să înțelegem ceea ce pietrele, ca hierofanii, le pot arăta oamenilor, adică puterea, duritatea, permanența. Hierofania pietrei este prin excelență o ontofanie: înainte de orice, piatra există, rămâne mereu ea însăși, nu se schimbă, impresionează omul prin ceea ce are ea ireductibil și absolut, și astfel îi dezvăluie, prin analogie, ireductibilitatea și absolutul Ființei. Perceput prin intermediul unei experiențe religioase, modul specific de existență a pietrei îi dezvăluie omului ce înseamnă o existență absolută, dincolo de Timp, neatinsă de devenire.<sup>78</sup>

De asemenea, o scurtă analiză a numeroaselor valorizări religioase ale Lunii ne arată ce au citit oamenii în ritmurile lunare. Datorită fazelor Lunii, adică „nașterea”, „moartea” și „reînvierea”, oamenii au conștientizat deopotrivă propriul lor mod de a fi în Cosmos și șansele lor de a supraviețui și de a renaște. Datorită simbolismului lunar, omul religios a ajuns să găsească asemănări între ansambluri de fapte în aparență fără nici o legătură, cuprinzându-le până la urmă într-un singur „sistem”. Primele mari sinteze antropocosmice ale primitivilor s-ar putea datora valorizării religioase a ritmurilor lunare. Simbolismul lunar a dus la punerea în legătură a unor fapte eterogene, precum nașterea, devenirea, moartea, reînvierea; Apele, plantele, femeia, fecunditatea, nemurirea; întunericul cosmic, viața dinaintea nașterii și existența dincolo de moarte, urmată de o renaștere de tip lunar („lumina ivită din beznă”); țesutul, simbolul „firului Vieții”, destinul, temporalitatea, moartea etc. În general, ideile de ciclu, dualism, polaritate, opoziție, conflict, dar și de reconciliere a contrariilor, de *coincidentia oppositorum*, au fost fie descoperite, fie precizate cu ajutorul simbolismului lunar. Se poate vorbi de o „metafizică a Lunii”, în sensul unui sistem coerent de „adevăruri” privitoare la modul de a fi specific al celor vii, a tot ceea ce, în Cosmos, participă la Viață, adică la devenire, creștere și descreștere, la „moarte” și la „reînviere”. Nu trebuie uitat că Luna îi arată omului religios nu numai că Moartea este

<sup>78</sup> Cu privire la sacralitatea pietrelor, cf. *Traite d'histoire des religions*, pp. 191-210 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 207-237 - n.t.).



strâns legată de Viață, ci și că Moartea nu este definitivă, că ea este întotdeauna urmată de o nouă naștere.<sup>79</sup>

Luna valorizează religios devenirea cosmică și îl împacă pe om cu Moartea. Soarele, dimpotrivă, dezvăluie un alt mod de existență: el nu participă la devenire și, fiind tot timpul în mișcare, rămâne neschimbat, adică forma sa este mereu aceeași. Hierofaniile solare exprimă valorile religioase ale autonomiei și ale puterii, ale suveranității și inteligenței. Așa se explică faptul că în unele culturi există un adevărat proces de solarizare a Ființelor supreme. Cum am văzut, zeii cerești tind să dispară din actualitatea religioasă, dar structura și prestigiul lor se mai păstrează uneori la zeii solari, mai ales în civilizațiile cu grad înalt de elaborare, care au jucat un rol istoric important (Egipt, Orientul elenistic, Mexic).

Multe mitologii eroice au o structură solară. Eroul este asimilat Soarelui: ca și el, luptă cu întunericul, coboară în împărăția Morții și iese învingător. Întunericul nu mai este unul din modurile de a fi ale divinității, ca în mitologiile lunare, ci simbolizează tot ceea ce Zeul nu este, adică Adversarul prin excelență. Întunericul nu mai este valorizat ca o etapă necesară a Vieții cosmice; văzut prin prisma religiei solare, el se opune Vieții, formelor și inteligenței. Epifaniile luminoase ale zeilor solari devin în unele culturi semne ale inteligenței. În cele din urmă, Soarele va fi asimilat inteligenței într-o asemenea măsură încât teologiile solare și sincretiste de la sfârșitul Antichității devin filozofii raționaliste: Soarele este proclamat inteligența Lumii, iar Macrobius identifică în Soare pe toți zeii lumii greco-orientale, de la Apollo și Jupiter până la Osiris, Horus și Adonis (*Saturnalii*, I, cap. XVII-XXIII). În tratatul Despre Soarele Rege, al împăratului Iulian, precum și în Imn Soarelui, al lui Proclus, hierofaniile solare sunt treptat înlocuite de idei, iar religiozitatea dispare aproape cu totul în urma acestui lung proces de raționalizare.<sup>80</sup>

Desacralizarea hierofaniilor solare se numără printre multe alte procese asemănătoare, în urma cărora Cosmosul întreg este în cele din urmă golit de conținutul său religios. Cum am mai arătat însă, secularizarea definitivă a Naturii nu este un fapt împlinit decât pentru un număr restrâns de moderni, și anume aceia care sunt lipsiți de orice sentiment religios. Creștinismul a adus schimbări radicale și profunde în valorizarea religioasă a Cosmosului și a Vieții, pe care însă nu le-a respins. Că viața cosmică, în întregul său, mai poate fi simțită ca taină a divinității, o mărturisește de pildă un scriitor creștin, Léon Bloy, care scrie printre altele: „Fie că Viața se găsește în oameni, în animale ori în plante, este tot Viață, iar când sosește clipa, punctul acela nevăzut numit moarte, Isus se îndepărtează tot așa de bine dintr-un copac cât și dintr-o făptură omenească.”<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Vezi *Traite d'histoire des religions*, pp. 142-167 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 155-182 – *n.t.*).

<sup>80</sup> Vezi, în această privință, *Traite d'histoire des religions*, pp. 117-141 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 127-154 – *n.t.*).

<sup>81</sup> *Le Mendiant ingrat*, II, p. 196.

## CAPITOLUL IV

### Existență umană și viață sanctificată

#### *Existența „deschisă” spre Lume*

Scopul ultim al istoricului religiilor este să înțeleagă – și să-i ajute și pe alții să înțeleagă – comportamentul omului religios (*homo religiosus*) și universul său mental, ceea ce nu este deloc ușor. Pentru lumea modernă, religia ca formă de viață și *Weltanschauung* se confundă cu creștinismul. În cel mai bun caz, un intelectual occidental ajunge să se familiarizeze, cu oarecare efort, cu viziunea religioasă a Antichității clasice și chiar cu unele mari religii orientale, cum ar fi hinduismul, confucianismul ori budismul. Deși lăudabil, efortul de a-și lărgi orizontul religios nu-l poate duce prea departe; cu Grecia, India sau China, intelectualul occidental nu poate depăși sfera religiilor complexe și elaborate, care dispun de o bogată literatură sacră scrisă. Cunoașterea unei părți din această literatură sacră, familiarizarea cu unele mitologii și teologii orientale sau ale lumii clasice nu sunt suficiente pentru a îngădui pătrunderea în universul mental al lui *homo religiosus*. Mitologiile și teologiile poartă pecetea îndelungatei munci a cărturarilor care le-au întors pe toate fețele; și chiar dacă nu reprezintă „religii ale Cărții” (ca iudaismul, zoroastrismul, creștinismul, islamismul), au totuși cărți sacre (India, China) ori au fost cel puțin influențate de autori de prestigiu (ca de pildă Homer, în Grecia).

O perspectivă religioasă mai largă poate fi dobândită prin cunoașterea folclorului popoarelor europene; credințele, obiceiurile, comportamentele acestor popoare în fața Vieții și a Morții mai păstrează urme ale „stărilor religioase” arhaice. Studiarea societăților rurale europene ne poate ajuta să înțelegem lumea religioasă a agricultorilor în epoca neolitică. În numeroase cazuri, obiceiurile și credințele țăranilor europeni oglindesc un nivel de cultură mai vechi decât cel atestat de mitologia Greciei clasice.<sup>82</sup> Este adevărat că aceste populații rurale din Europa au fost în cea mai mare parte creștinate acum mai bine de o mie de ani. Ele au reușit însă să integreze în creștinism o mare parte din moștenirea religioasă precreștină, datând din cele mai vechi timpuri. Ceea ce nu înseamnă nicidecum că țăranii din Europa nu sunt creștini. Trebuie spus însă că religiozitatea lor nu se reduce la formele istorice ale creștinismului, ci păstrează o structură cosmică din care lipsește aproape cu desăvârșire experiența creștină a orășenilor. Se poate vorbi de un creștinism primordial, anistoric: creștinându-se, agricultorii europeni au integrat în noua lor credință religia cosmică păstrată din vremuri preistorice.

Pentru un istoric al religiilor care dorește să înțeleagă și să facă înțeleasă totalitatea situațiilor existențiale ale lui *homo religiosus*, problema este mai complexă. Dincolo de granițele ogoarelor se întinde o întreagă lume, lumea cu adevărat „primitivă” a păstorilor nomazi, a vânătorilor, a populațiilor aflate încă în stadiul vânătorii de animale mici și al culesului. Ca să putem pătrunde în universul mental al lui *homo religiosus*, trebuie să ținem seama în primul rând de oamenii care alcătuiau aceste societăți primitive al căror comportament religios ni se pare astăzi excentric, dacă nu de-a dreptul aberant, dar oricum greu de înțeles. Un univers mental străin nu poate fi însă înțeles decât dacă te situezi înăuntru, în centrul lui, ca să poți ajunge, de acolo, la toate valorile pe care le implică.

O dată așezați în perspectiva omului religios aparținând societăților arhaice, putem constata că Lumea există pentru că a fost creată de zei, și că existența însăși a Lumii

<sup>82</sup> Ceea ce arată, de pildă, cercetările lui Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bauerlichen Arbeitsmythos* (Viena, 1952).

„spune” ceva, că Lumea nu este nici mută, nici opacă, și nu este ceva inert, fără sens și fără scop. Pentru omul religios, Cosmosul „trăiește” și „vorbește”, iar viața Cosmosului este o dovadă a sfințeniei sale, deoarece el a fost creat de zei, iar zeii se înfățișează oamenilor prin intermediul vieții cosmice.

Începând cu un anumit stadiu de cultură, omul se socotește un microcosmos, adică parte din Creația zeilor sau, cu alte cuvinte, găsește în el însuși „sfințenia” pe care o recunoaște în Cosmos. Viața sa este prin urmare omologată vieții cosmice care, ca lucrare divină, devine imaginea exemplară a existenței umane. După cum am văzut, căsătoria este valorizată ca o hierogamie între Cer și Pământ. Omologarea Pământ-Femeie este însă mult mai complexă la agricultori. Femeia este asimilată gliei, semințele înseamnă semen virile, iar muncile câmpului, unirea conjugală. „Femeia aceasta a venit precum un ogor viu; semănați într-însa sămânța, bărbați!” stă scris în *Atharva Veda* (XIV, II, 14). „Femeile voastre sunt pentru voi precum ogoarele” (*Coran*, II, 225). O regină stearpă se jeluiește: „Sânt ca un ogor pe care nu crește nimic!” într-un cânt din secolul al XII-lea, Fecioara Maria este slăvită însă ca *terra non arabilis quae fructum parturit*.

Să încercăm să înțelegem situația existențială a celui pentru care toate omologările sunt experiențe trăite, nu doar idei. Este limpede că viața lui are o dimensiune în plus, nu este numai omenească, ci și „cosmică”, pentru că are o structură transumană. Am putea-o numi „existență deschisă”, pentru că nu este strict limitată la modul de a fi al omului (știm, de altfel, că primitivul își pune propriul model de urmat pe un plan transuman dezvăluit de mituri). Existența lui *homo religiosus*, mai ales a celui primitiv, este „deschisă” spre Lume; în timpul vieții, omul religios nu este niciodată singur, pentru că în el trăiește o parte a Lumii. Nu se poate spune însă, cum afirma Hegel, că omul primitiv este „îngropat în Natură”, că încă nu s-a regăsit ca fiind deosebit de Natură, ca sine. Hindușul care-și îmbrățișează soția spunând că ea este Pământul, iar el Cerul, este în același timp pe deplin conștient de umanitatea sa și de cea a soției sale. Țăranul austro-asiatic care dă același nume, *lak*, falusului și sapei, și asemuiește sămânța cu semen virile, ca atâția alți cultivatori, știe foarte bine că sapa este o unealtă pe care și-a făcut-o singur și că, lucrând ogorul, face o muncă agricolă care presupune un oarecare număr de cunoștințe tehnice. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic adaugă o nouă valoare unui obiect sau unei acțiuni, fără ca prin aceasta să le știrbească valorile proprii și nemijlocite. O existență „deschisă” spre Lume nu este o existență inconștientă, îngropată în Natură. „Deschiderea” spre Lume îi îngăduie omului religios să se cunoască și, în același timp, să cunoască Lumea, iar această cunoaștere este pentru el neprețuită, pentru că este „religioasă”, pentru că se referă la Ființă.

### *Sanctificarea Vieții*

Exemplul de mai sus ne ajută să înțelegem în ce perspectivă se așază omul societăților arhaice, pentru care viața poate fi în întregime sanctificată. Mijloacele prin care se poate ajunge la sanctificare sunt numeroase, însă rezultatul este aproape întotdeauna același: viața este trăită pe două planuri, desfășurându-se ca existență umană și participând în același timp la o viață transumană, cea a Cosmosului sau a zeilor. Putem presupune că, într-un trecut foarte îndepărtat, toate organele și toate experiențele fiziologice ale omului, toate gesturile sale aveau o semnificație religioasă. Acest lucru este de la sine înțeles, pentru că toate comportamentele umane au fost inaugurate de Zei sau de Eroii civilizatori *in illo tempore*: aceștia nu numai că au întemeiat numeroasele munci și feluri de a se hrăni, de a face dragoste, de a se exprima, dar chiar și gesturi în aparență neînsemnate. În miturile australienilor karadjeri, cei doi Eroii civilizatori s-au așezat într-o anumită poziție pentru a urina, iar

populația karadjeri imită chiar și în zilele noastre acest gest exemplar.<sup>83</sup> Nu trebuie să mai spunem că, la nivelul experienței profane a Vieții, nu găsim nimic asemănător. Pentru omul areligios, toate experiențele vitale, atât sexualitatea, cât și alimentația, munca și jocul au fost desacralizate. Cu alte cuvinte, toate aceste acte fiziologice sunt lipsite de semnificație spirituală, deci de o dimensiune cu adevărat umană.

Dincolo de această semnificație religioasă pe care o dobândesc actele fiziologice ca imitație a modelelor divine, organele și funcțiile lor au fost valorizate religios prin asimilare cu unele regiuni sau fenomene cosmice. Am întâlnit exemplul clasic al femeii asimilate gliei și Pământului-Mamă, cel al actului sexual asimilat hierogamiei Cer-Pământ și semănatului. Omologările om-Univers sunt însă mult mai numeroase. Unele par ușor de stabilit, ca de pildă cea dintre ochi și Soare, sau între cei doi ochi și Soare și Lună, sau între calota craniană și Luna plină, sau dintre respirație și vânt, între oase și pietre, între păr și iarbă etc.

Istoricul religiilor întâlnește însă și alte omologări, care implică un simbolism mai elaborat și un întreg sistem de corespondențe microcosmice și macrocosmice, ca de pildă asimilarea pântecelui sau a uterului cu peștera, a intestinelor cu labirinturile, a respirației cu țesutul pânzei, a venelor și arterelor cu Soarele și Luna, a coloanei vertebrale cu *Axis mundi* etc. Nu toate aceste omologări între trupul omenesc și macrocosmos sunt atestate la primitivi. Unele sisteme de corespondențe om-Univers nu au fost definitivitate decât în culturile mari (India, China, Orientul Apropiat antic, America Centrală). Punctul lor de plecare este totuși reprezentat de culturile arhaice. Se întâlnesc la primitivi sisteme de omologie antropocosmică de o complexitate extraordinară, care dovedesc o putere de speculație ineputabilă. Este de pildă cazul dogonilor din vechea Africă Occidentală franceză.<sup>84</sup>

Aceste omologări antropocosmice ne interesează în măsura în care „ascund” diverse situații existențiale. Spuneam că omul religios trăiește într-o lume „deschisă” și că, pe de altă parte, existența sa este „deschisă” spre Lume. Aceasta înseamnă că omul religios este accesibil unui șir nesfârșit de experiențe religioase pe care le-am putea numi „cosmice”. Asemenea experiențe sunt întotdeauna religioase, deoarece Lumea este sacră. Ca să le putem înțelege, trebuie să ținem seama de faptul că principalele funcții fiziologice pot deveni ceremonii. Se mănâncă după ritualuri, iar hrana este valorizată în funcție de diferitele religii sau culturi: alimentele sunt socotite fie sacre, fie un dar al zeilor, fie o ofrandă adusă zeilor trupului (cum este cazul în India, de pildă). Viața sexuală este și ea ritualizată și, prin urmare, omologată atât fenomenelor cosmice (ploaie, semănat), cât și actelor divine (hierogamie Cer-Pământ). Uneori, căsătoria este valorizată pe trei planuri: individual, social și cosmic. La indienii omaha, de pildă, satul este împărțit în două jumătăți, numite Cerul și Pământul. Căsătoriile nu se pot face decât între cele două jumătăți exogame și fiecare căsătorie repetă acel *hieros gamos* primordial, adică unirea Cerului cu Pământul.<sup>85</sup>

Aceste omologări antropocosmice, mai ales sacramentalizarea consecutivă a vieții fiziologice, și-au păstrat întreaga vitalitate chiar în religiile foarte evolute. Pentru a ne mărgini la un singur exemplu: unirea sexuală ca ritual, care a ajuns la un nivel de prestigiu considerabil în tantrismul indian. India ne arată în chip strălucit cum un act fiziologic poate fi transformat în ritual și cum același act, o dată depășită perioada ritualistă, poate fi valorizat ca „tehnică mistică”. Strigătul soțului din *Brhadaranyaka Upanishad*: „Sunt Cerul, iar tu ești Pământul” vine după preschimbarea soției sale în altar al jertfei vedice (VI, IV, 3). Femeia întruchipează în cele din urmă, în religia tantrică, *Prakriti* (Natura) și Zeița Cosmică, *Shakti*, în vreme ce bărbatul se identifică cu *Shiva*, Spiritul pur, nemișcat și senin. Unirea sexuală (*maithuna*) este înainte de toate o integrare a celor două principii, Natura-Energie cosmică și Spiritul. Iată ce

<sup>83</sup> Cf. Ralph Piddington, *Karadjeri Initiation în Oceania*, III, 1932-1933, pp. 46-87.

<sup>84</sup> Vezi Marcel Griaule, *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmel* (Paris, 1948).

<sup>85</sup> Vezi Werner Muller, *Die blaue Hutte* (Wiesbaden, 1954), pp. 115 și urm.

arată un text tantric: „Adevărata unire sexuală este aceea dintre zeița supremă Shakti și Spirit (*atman*); celelalte nu sunt decât raporturi carnale cu femeile”( *Kularnava Tantra*, V, 111-112). Nu mai este vorba de un act fiziologic, ci de un rit mistic: partenerii nu mai sunt ființe omenești, ci „detașați” și liberi precum zeii. Textele tantrice subliniază mereu că este vorba de o transfigurare a experienței carnale. „Prin aceleași acte care-i trimit pe unii oameni în Infern, unde sunt condamnați să ardă vreme de milioane de ani, yoginul își dobândește mântuirea veșnică.”<sup>86</sup> *Brhadaranyaka Upanishad* (V, XIV, 8) arată deja: „Cel care știe acest lucru, oricare ar fi păcatele sale, este curat, nu va îmbătrâni niciodată și va fi nemuritor.” Altfel spus, „cel care știe” are o experiență cu totul diferită decât aceea a unui profan, ceea ce înseamnă că orice experiență umană poate fi transfigurată și trăită pe un alt plan, transuman.

Exemplul indian ne arată la ce rafinament „mistic” poate ajunge sacramentalizarea organelor și a vieții fiziologice, pe care o găsim atestată la toate nivelurile arhaice de cultură. Trebuie adăugat însă că valorizarea sexualității ca mijloc de participare la sacru (de dobândire, în cazul Indiei, a stării supraomenești a libertății absolute) nu este lipsită de primejdii. Tantrismul a prilejuit chiar în India ceremonii aberante și josnice. În alte părți, în lumea primitivă, sexualitatea rituală a fost însoțită de orgii. Exemplul de mai sus își păstrează totuși o valoare sugestivă, pentru că ne dezvăluie o experiență care nu mai este accesibilă într-o societate desacralizată: experiența unei vieți sexuale sanctificate.

### *Corp-casă-Cosmos*

Am văzut că omul religios trăiește într-un Cosmos „deschis” și că el însuși este „deschis” spre Lume, ceea ce înseamnă: a) că se află în comunicare cu zeii; b) că participă la sfințenia Lumii. Am putut constata, analizând structura spațiului sacru, că omul religios nu poate trăi decât într-o lume „deschisă”, pentru că dorește să se afle într-un „Centru”, unde i se dă posibilitatea să comunice cu zeii. Locuința sa este un microcosmos, cum este de altfel și corpul lui. Omologarea casă-corp-Cosmos apare destul de timpuriu. Se cuvine să ne oprim asupra acestui exemplu, care ne arată cum pot fi reinterpretate valorile religiozității arhaice în religiile și chiar filozofiile de mai târziu.

Gândirea religioasă indiană a folosit din plin omologarea tradițională casă-Cosmos-corp omenesc, și este ușor de înțeles de ce: corpul, ca și Cosmosul, este în ultimă instanță o „stare”, un sistem de condiționări asumate. Coloana vertebrală este asimilată Stâlpului cosmic (*skambha*) sau Muntelui *Meru*, respirația este asemuită vântului, buricul sau inima „Centrului Lumii” și așa mai departe. Omologarea se face însă și între corpul omenesc și ritualul luat în ansamblu: locul jertfei, ustensilele și gesturile sacrificiale sunt asimilate diferitelor organe și funcții fiziologice. Corpul omenesc, omologat din punct de vedere ritual Cosmosului sau altarului vedic (care este o *imago mundi*), este asimilat și unei case. Un text *hathayoga* vorbește despre corp ca despre „o casă cu un stâlp și nouă uși” (*Goraksha Shataka*, 14).

Cu alte cuvinte, asumându-și în mod conștient starea exemplară căreia îi este într-un fel predestinat, omul se „cosmicizează”, adică reproduce la scară umană sistemul de condiționări reciproce și de ritmuri ce caracterizează și alcătuiește o „lume”, proprie oricărui univers. Omologarea se face și în sens invers, pentru că templul sau casa sunt la rândul lor asemuite unui corp omenesc. „Ochiul” domului este un termen frecvent în numeroase tradiții arhitecturale.<sup>87</sup> Trebuie să amintim însă că fiecare dintre aceste imagini echivalente – Cosmos, casă, corp omenesc – are sau poate dobândi o

<sup>86</sup> Vezi textele respective în M. Eliade, *Le Yoga. Immortalite et Liberte* (Paris, 1954), pp. 264,395 (trad. rom. de Walter Fotescu: *Yoga. Nemurire și libertate*, Humanitas, București, 1993, pp. 224-225, 340 – *n.t.*).

<sup>87</sup> Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome* în *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1-56, pp. 34 și urm.

„deschidere” superioară, prin care se poate trece în cealaltă lume. Deschizătura din partea de sus a unui turn indian poartă, printre alte nume, și pe cel de *brahmarandhra*, termen care desemnează „deschizătura” din creștetul capului și care joacă un rol capital în tehnicile yoghino-tantrice; tot pe aici își ia zborul sufletul în clipa morții. Să amintim și obiceiul de a sparge craniul yoghinilor morți pentru a înlesni plecarea sufletului.<sup>88</sup>

Obiceiului indian îi corespund credințele, foarte răspândite în Europa și în Asia, după care sufletul mortului iese prin horn (gură de fum) sau prin acoperiș, mai precis prin acea parte a acoperișului care se află deasupra „unghiului sacru”.<sup>89</sup> În caz de agonie prelungită, una sau mai multe scânduri din acoperiș sunt îndepărtate sau chiar sfărâmate. Semnificația acestui obicei este limpede: sufletul se va desprinde mai ușor de trupul său dacă această altă imagine a corpului-Cosmos care este casa e spartă în partea de sus. Este de la sine înțeles că toate aceste experiențe sunt inaccesibile omului areligios, nu doar pentru că moartea a fost pentru el desacralizată, ci și pentru că el nu mai trăiește într-un Cosmos propriu-zis și nu-și mai dă seama că faptul de a avea un „corp” și de a se instala într-o casă echivalează cu asumarea unei stări existențiale în Cosmos, așa cum vom vedea în cele ce urmează.

Se cuvine să subliniem că omologarea om-casă și cu deosebire asimilarea creștetului cu acoperișul sau cupola s-au păstrat în vocabularul mistic indian. Experiența mistică fundamentală, adică depășirea condiției umane, este redată prin două imagini: spargerea acoperișului și zborul în văzduh. Textele budiste vorbesc despre arhați care „își iau zborul în văzduh spărgând acoperișul palatului”, care, „dorind să zboare, sparg acoperișul casei și se înalță în văzduh” etc.<sup>90</sup> Aceste imagini pot fi interpretate în două feluri: pe planul experienței mistice, este vorba de un „extaz”, deci de zborul sufletului prin *brahmarandhra*; pe plan metafizic, este vorba de abolirea lumii condiționate. Cele două semnificații ale „zborului” arhaților exprimă însă ruptura de nivel ontologic și trecerea de la un mod de a fi la un altul sau, mai exact, trecerea de la existența condiționată la un mod de a fi necondiționat, adică de deplină libertate.

În cea mai mare parte a religiilor arhaice, „zborul” înseamnă accesul la un mod de a fi suprauman (Zeu, magician, „spirit”), adică, în ultimă instanță, libertatea deplină de mișcare, deci dobândirea condiției de „spirit”. În gândirea indiană, arhatul care „sparge acoperișul casei” și își ia zborul în văzduh dovedește, cu ajutorul acestei imagini, că a trecut dincolo de Cosmos și a ajuns la un mod de a fi paradoxal, cu neputință de conceput, cel al libertății absolute (oricum s-ar numi: *nirvana*, *asamskrta*, *samadhi*, *sahaja* etc.). Pe plan mitologic, gestul exemplar al trecerii dincolo de Lume este ilustrat de Buddha, care afirmă că a „spart” Oul cosmic, „coaja neștiinței”, și a dobândit „preafericita, universală demnitate a lui Buddha”.<sup>91</sup>

Exemplul acesta ne arată cât de importantă este perenitatea sistemelor de simboluri arhaice legate de locuința omenească. Aceste sisteme de simboluri redau stări religioase primordiale, dar care își pot modifica valorile, îmbogățindu-se cu semnificații noi și integrându-se în sisteme de gândire din ce în ce mai bine articulate. „Locuiești” într-un corp la fel cum locuiești într-o casă ori în Cosmosul pe care ți l-ai făurit tu însuși (vezi capitolul I). Orice stare legală și permanentă implică încadrarea într-un Cosmos, într-un Univers perfect organizat, deci imitat după modelul exemplar al

<sup>88</sup> M. Eliade, *Le Yoga*, p. 400 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 354 - *n.t.*); vezi și A. K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, p. 53, n. 60.

<sup>89</sup> Porțiune de spațiu sanctificat care corespunde, în unele tipuri de locuințe eurasiatice, stâlpului central și joacă, prin urmare, rolul de „Centru al Lumii”. Vezi C. Rank, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Volker Nordosteuropas und Nordasiens* (Helsinki, 1949).

<sup>90</sup> Cf. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 și urm.

<sup>91</sup> *Suttavibhanga*, *Parajika*, 1,1,4, comentat de Paul Mus, *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique* (Melun, 1939), p. 13.

Creației. Fiecare teritoriu locuit – Templu, casă, corp – este un Cosmos, și fiecare Cosmos, după modul său de a fi, păstrează o „deschidere”, oricum s-ar numi aceasta în diversele culturi („ochi” al Templului, horn, gură de fum, *brahmarandhra* etc.). Într-un fel sau altul, Cosmosul locuit – fie că este corp, casă, teritoriu tribal, lumea în totalitate – comunică prin partea de sus cu un alt nivel, transcendent.

Se întâmplă ca într-o religie acosmică, ca de pildă cea din India după budism, deschiderea spre nivelul superior să nu mai însemne trecerea de la condiția umană la cea supraumană, ci transcendența, abolirea Cosmosului, libertatea absolută. Există o diferență enormă între semnificația filozofică a „oului spart” de Buddha sau a „acoperișului” spart de arhați și simbolismul arhaic al trecerii de la Pământ la Cer de-a lungul lui *Axis mundi* sau prin gura de fum. Filozofia și mistica indiană au ales, dintre simbolurile care puteau reda ruptura ontologică și transcendența, această imagine primordială a acoperișului spart. Depășirea condiției umane se înfățișează, imagistic, prin distrugerea „casei”, adică a Cosmosului personal ales drept locuință. Orice „locuință stabilă” în care te-ai „instalat” echivalează, în plan filozofic, cu o stare existențială pe care ți-ai asumat-o. Imaginea acoperișului spart înseamnă că ai abolit orice „stare”, că ai ales nu instalarea în lume, ci libertatea absolută, care implică în gândirea indiană distrugerea oricărei lumi condiționate.

Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra valorilor acordate de către unul dintre contemporanii noștri nereligioși corpului său, casei sale și universului său, pentru a ne putea da seama de distanța uriașă care îl desparte de oamenii aparținând culturilor primitive și orientale de care am vorbit mai înainte. Tot așa cum locuința omului modern și-a pierdut valorile cosmologice, corpul său este lipsit de orice semnificație religioasă ori spirituală. Am putea spune, pe scurt, că pentru oamenii moderni lipsiți de religiozitate Cosmosul a devenit opac, inert și mut: nu mai transmite nici un mesaj și nu mai cuprinde nici un „cifru”. Sentimentul sfințeniei Naturii se mai păstrează în Europa zilelor noastre, mai ales la populațiile rurale, unde mai există un creștinism trăit ca liturghie cosmică.

Cât despre creștinismul societăților industriale, și mai ales al intelectualilor, el și-a pierdut de mult valorile cosmice pe care le mai avea în Evul Mediu. Aceasta nu înseamnă neapărat că în mediul urban creștinismul este „degradat” ori „inferior”, ci doar că sensibilitatea religioasă a populațiilor urbane este mult sărăcită. Liturghia cosmică, taina participării Naturii la drama cristologică au devenit inaccesibile pentru creștinii care trăiesc într-un oraș modern. Experiența lor religioasă nu mai este „deschisă” spre Cosmos, fiind una strict personală; mântuirea este o problemă între om și Dumnezeu său; în cel mai bun caz, omul se recunoaște responsabil nu doar în fața lui Dumnezeu, ci și în fața Istoriei. Cosmosul nu mai are însă nici un loc în relația om-Dumnezeu-Istorie, ceea ce înseamnă că Lumea nu mai este simțită, nici măcar de creștinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu.

### *Trecerea prin Poarta strâmtă*

Ceea ce am spus până acum despre simbolismul corp-casă și despre omologările antropocosmice legate de aceasta este departe de a epuiza bogăția extraordinară a subiectului: am fost nevoiți să ne oprim doar asupra câtorva aspecte, dintre cele foarte numeroase. „Casa” – deopotrivă *imago mundi* și replică a corpului omenesc – joacă un rol de seamă în ritualuri și mitologii. În unele culturi (China protoistorică, Etruria etc.), urnele funerare au forma unei case, cu o deschizătură în partea de sus, pe unde sufletul mortului poate intra și ieși.<sup>92</sup> Urna-casă devine într-un fel noul „corp” al răposatului. Tot dintr-o căsuță, în formă de glugă, iese Strămoșul mitic, și tot într-o casă-urnă-glugă se ascunde Soarele în timpul nopții, ivindu-se din nou în zori.<sup>93</sup> Există, așadar, o legătură structurală între diferitele moduri de trecere: de la întuneric la lumină (Soarele), de la

<sup>92</sup> C. Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Chang-Zeit* (Anvers, 1951), pp. 49 și urm.; *id.*, în *Sinologica*, III, 1953, pp. 229-239, și fig. 2-3.

preexistența unei rase umane la manifestarea ei (Strămoșul mitic), de la Viață la Moarte și la noua existență post-mortem (sufletul).

Am afirmat în mai multe rânduri că orice formă de „Cosmos” – Universul, Templul, casa, corpul omenesc – este înzestrată cu o „deschidere” în partea de sus. Acum putem înțelege mai bine semnificația acestui simbolism: deschiderea îngăduie trecerea de la un mod de a fi la altul, de la o stare existențială la alta. Orice existență cosmică este predestinată „trecerii”: omul trece de la previață la viață și în cele din urmă la moarte, tot așa cum Strămoșul mitic a trecut de la preexistență la existență, iar Soarele de la întuneric la lumină. Trebuie remarcat că acest fel de „trecere” se încadrează într-un sistem mai complex, ale cărui articulații le-am abordat când am vorbit despre Lună ca arhetip al devenirii cosmice, despre vegetație ca simbol al reînnoirii universale și mai ales despre numeroasele feluri de repetare rituală a cosmogoniei, adică trecerea exemplară de la virtual la formal. Se cuvine să precizăm că toate aceste ritualuri și simbolisme ale „trecerii” oglindesc o concepție specifică a existenței umane: la naștere, omul nu este încă desăvârșit; el trebuie să se nască pentru a doua oară și ajunge să se împlinească trecând de la o stare imperfectă, embrionară, la starea desăvârșită de adult. Cu alte cuvinte, putem spune că existența umană atinge împlinirea în urma unui șir de rituri de trecere, adică de inițieri succesive.

Ne vom ocupa mai târziu de sensul și funcția inițierii. Ne vom opri acum asupra simbolismului „trecerii”, așa cum o înțelege omul religios în mediul său familiar și în viața de zi cu zi: în casă, de pildă, pe drumul pe care merge la lucru, pe podurile pe care trece. Acest simbolism face parte din însăși structura locuinței. Deschiderea din partea de sus înseamnă dorința de a urca spre cer, dorința de transcendență. Pragul arată atât granița dintre „înăuntru” și „în afară”, cât și posibilitatea de trecere dintr-o parte în cealaltă (de la profan la sacru, de pildă; vezi capitolul I). Ideea de trecere primejdioasă este însă cel mai bine sugerată de imaginile punții și ale porții strâmte; așa se și explică abundența acestor imagini în ritualurile și mitologiile inițiatice și funerare. Inițierea, ca și moartea, ca și cunoașterea absolută sau credința, în iudeo-creștinism, echivalează cu trecerea de la un mod de a fi la altul și realizează o adevărată mutație ontologică. Pentru a sugera trecerea paradoxală (care implică întotdeauna o ruptură și o transcendență), diversele tradiții religioase au folosit din plin simbolismul Punții primejdioase sau cel al Porții strâmte. În mitologia iraniană, Puntea *Cinvat* este trecută de răposați în călătoria lor post-mortem: pentru cei dreپți este lată de nouă lungimi de lance, dar pentru nelegiuiți este îngustă „precum tăișul unui cuțit” (*Denkard*, IX, XX, 3). Sub Puntea *Cinvat* se află prăpastia fără fund a Infernului (*Vidavdat*, III, 7). Tot pe Puntea aceasta trec misticii în călătoria lor extatică spre Cer; pe aici a urcat, în spirit, *Arda Viraz*.<sup>94</sup>

*Viziunea Sfântului Pavel* ne vorbește despre o punte îngustă „asemenea unui fir de păr”, care leagă lumea noastră cu Paradisul. Aceeași imagine o întâlnim la scriitorii și la misticii arabi: puntea este „mai subțire decât un fir de păr” și leagă Pământul de sferele astrale și de Paradis. La fel, în tradițiile creștine, păcătoșii care nu puteau trece puntea erau azvârliți în Iad. Legende medievale vorbesc despre „o punte ascunsă sub apă” și despre un pod-spadă, pe care eroul (Lancelot) trebuie să-l treacă desculț și cu mâinile goale: puntea este „mai tăioasă decât o coasă”, iar trecerea se face „cu suferință și durere”. În tradiția finlandeză, o punte acoperită cu ace, cuie, brice străbate Infernul: pe ea trec atât morții, cât și șamanii, în călătoria lor spre lumea de dincolo. Descrieri asemănătoare se întâlnesc cam peste tot în lume.<sup>95</sup> Trebuie precizat

<sup>93</sup> C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im altesten China* (Zurich, 1955), pp. 47 și urm., și fig. 24-25.

<sup>94</sup> Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 357 și urm.

<sup>95</sup> Cf. *Le Chamanisme*, pp. 419 și urm.; Maarti Haavio, *Vainamoinen, Eternal Sage* (Helsinki, 1952), pp. 112 și urm.



că aceeași imagistică s-a păstrat pentru a sugera dificultatea cunoașterii metafizice și, în creștinism, a credinței. „Anevoie se poate călca pe tăișul unui brici, spun poeții, pentru a arăta cât de greu este drumul către cunoașterea supremă” (*Katha Upanishad*, III, 14). „Strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la Viață, și puțini sunt cei care o află” (Matei, 7, 14).

Cele câteva exemple privitoare la simbolismul inițiat, funerar și metafizic al punții și al porții ne-au arătat cum anume existența zilnică și „mica lume” pe care o presupune – casa cu uneltele, viața și gesturile de fiecare zi – pot fi valorizate pe plan religios și metafizic. Această viață obișnuită, de toate zilele, este transfigurată în experiența unui om religios, care descoperă peste tot un „cifru”. Până și gestul cel mai obișnuit poate trimite la un act spiritual. Drumul și mersul pot fi transfigurate în valori religioase, deoarece orice drum poate simboliza „calea vieții” și orice mers un „pelerinaj”, o călătorie spre Centrul Lumii.<sup>96</sup> Dacă faptul de a avea o „casă” înseamnă asumarea unei stări stabile în Lume, cei care au renunțat la casele lor, pelerinii și asceții, își arată prin „mers”, prin neîncetata lor mișcare dorința de a ieși din Lume, respingerea oricărei stări în Lume. Casa este un „cuib” și, așa cum spune *Pancavimsha Brahmana* (XI, XV, 1), „cuibul” înseamnă turme, copii și un cămin, adică simbolizează lumea familială, socială, economică. Cei care au ales căutarea, calea spre „Centru”, trebuie să renunțe la orice situație familială și socială, la orice „cuib”, spre a se consacra cu totul „mersului” către adevărul suprem care, în societățile foarte evolute, se confundă cu Dumnezeu ascuns, Deus absconditus.<sup>97</sup>

### *Rituri de trecere*

Așa cum s-a observat de multă vreme, riturile de trecere joacă un rol important în viața omului religios.<sup>98</sup> Fără îndoială, ritul de trecere prin excelență este reprezentat de inițierea de pubertate, de trecerea de la o categorie de vârstă la alta (de la copilărie sau adolescență la tinerețe). Există însă și rituri de trecere la naștere, la căsătorie ori la moarte, și s-ar putea spune că, în fiecare dintre aceste cazuri, este vorba tot de o inițiere, pentru că se petrece întotdeauna o schimbare radicală de regim ontologic și de statut social. Atunci când se naște, copilul nu are decât o existență fizică, nefiind încă recunoscut de familie, nici primit de societate. Riturile îndeplinite îndată după naștere sunt acelea care îi dau nou-născutului statutul de „viu” propriu-zis; datorită acestor rituri, copilul este integrat în comunitatea celor vii.

Și căsătoria este un prilej de trecere de la un grup socio-religios la altul. Tânărul căsătorit părăsește grupul celibatarilor pentru a lua parte de acum înainte la cel al capilor de familie. Orice căsătorie implică o tensiune și o primejdie, declanșează o criză; de aceea se face printr-un rit de trecere. Grecii numeau căsătoria *telos*, consacrare, iar ritualul nupțial îl amintea pe cel al misterelor.

În ceea ce privește moartea, riturile sunt cu atât mai complexe cu cât este vorba nu doar de un „fenomen natural” (viața sau sufletul care părăsesc trupul), ci și de o schimbare de regim deopotrivă ontologic și social: răposatul trebuie să treacă prin anumite încercări de care depinde propria lui soartă dincolo de mormânt, dar trebuie în același timp să fie recunoscut și acceptat de comunitatea morților. La unele popoare, doar îngroparea rituală confirmă moartea, cel care nu este înmormântat după obicei nefiind socotit mort. În alte părți, moartea cuiva nu este recunoscută ca fiind adevărată decât după îndeplinirea ceremoniilor funerare sau când sufletul răposatului a fost însoțit prin ritualuri la noua sa locuință, în lumea de dincolo, și a fost întâmpinat acolo de comunitatea morților. Pentru omul areligios, nașterea, căsătoria, moartea sunt

<sup>96</sup> Cf. *Traite d'histoire des religions*, pp. 325 și urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 348 și urm. – *n.t.*).

<sup>97</sup> Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Pilgrim 's Way* în *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, partea a VI-a, pp. 1-20.

<sup>98</sup> Vezi Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage* (Paris, 1909).

evenimente care nu privesc decât individul și familia acestuia și doar arareori – în cazul unor șefi de stat ori al unor politicieni – reprezintă evenimente cu implicații politice. Dintr-o perspectivă areligioasă a existenței, toate aceste „tregeri” și-au pierdut caracterul ritual: ele nu mai înseamnă nimic altceva decât ceea ce arată actul concret al unei nașteri, al unui deces ori al unei uniri sexuale recunoscute în mod oficial. Să mai adăugăm că o experiență cu totul areligioasă a vieții se întâlnește destul de rar în stare pură, chiar și în societățile cele mai secularizate. O asemenea experiență cu totul areligioasă ar putea deveni curentă într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, dar deocamdată este destul de rară. Ceea ce se întâlnește în lumea profană este o secularizare radicală a morții, a căsătoriei și a nașterii, dar, cum vom vedea în cele ce urmează, se mai păstrează încă urme și nostalgii ale comportamentelor religioase abolite.

Cât despre ritualurile inițiatice propriu-zise, se cuvine să facem deosebirea dintre inițierile de pubertate (categorie de vârstă) și ceremoniile de intrare într-o societate secretă: diferența cea mai importantă constă în faptul că toți adolescenții trebuie să treacă prin inițierea de vârstă, în vreme ce societățile secrete nu sunt rezervate decât unui număr restrâns de adulți. Instituirea inițierii de pubertate pare să fie mai veche decât aceea a societății secrete; este de altfel și mai răspândită, fiind atestată la nivelurile cele mai arhaice de cultură, ca de pildă la australieni și la locuitorii Țării de Foc. Nu ne-am propus să descriem aici ceremoniile inițiatice în toată complexitatea lor. Ceea ce ne interesează este faptul că, încă din stadiile arhaice de cultură, inițierea joacă un rol capital în pregătirea religioasă a omului și constă în esență într-o schimbare de regim ontologic pentru neofit. Acest lucru ni se pare foarte important pentru înțelegerea omului religios, deoarece ne arată că omul societăților primitive nu se socotește „împlinit” așa cum este el „dat” la nivelul natural al existenței: ca să ajungă om propriu-zis, trebuie să părăsească prin moarte această viață dintâi (naturală) și să renască la o altă viață, superioară, care este deopotrivă religioasă și culturală.

Cu alte cuvinte, primitivul își așază idealul de umanitate pe un plan supraomnesc. După părerea lui, 10 nu poți fi om împlinit decât după ce ai depășit și ai abolit într-un fel umanitatea „naturală”, pentru că inițierea se reduce în cele din urmă la o experiență paradoxală, supranaturală, a morții și a învierii, sau a unei a doua nașteri; 20 riturile inițiatice cuprinzând încercări, moartea și învierea simbolică au fost întemeiate de către zei, Eroii civilizatori ori Strămoșii mitici; aceste rituri au deci o origine supraomnască și, împlinindu-le, neofitul imită un comportament supraomnesc, divin. Se cuvine să reținem acest lucru, care arată încă o dată că omul religios se vrea deosebit de ceea ce este la nivel „natural” și se străduiește să se împlinească după imaginea ideală care i-a fost dezvăluită prin mituri. Omul primitiv încearcă să atingă un ideal religios de umanitate, și acest efort conține germenii tuturor eticilor elaborate mai târziu în societățile evolute. Bineînțeles, inițierea ca act religios nu mai există în societățile areligioase contemporane. Dar, după cum vom putea constata în cele ce urmează, pattern-urile inițierii se mai păstrează încă, deși puternic desacralizate, în lumea modernă.

### *Fenomenologia inițierii*

Inițierea cuprinde îndeobște o triplă revelație: a sacrului, a morții și a sexualității.<sup>99</sup> Copilul nu cunoaște nimic din aceste experiențe; inițiatul le cunoaște, și le asumă și le integrează în noua sa personalitate. Să mai adăugăm că, dacă neofitul moare la vârsta copilăriei, în timpul vieții profane, neregenerate, ca să renască la o existență nouă, sanctificată, renaște și la un mod de a fi care îngăduie cunoașterea, știința. Inițiatul nu este numai un „nou-născut”, ori un „înviat din morți”, ci este un om care știe, care cunoaște tainele, care a avut revelații de ordin metafizic. În timpul uceniciei sale din

<sup>99</sup> Pentru tot ceea ce urmează, vezi M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 254 și urm.; *id.*, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, 1959).

pădure, învață tainele sacre: miturile legate de zei și de originea lumii, numele adevărate ale zeilor, rolul și originea instrumentelor rituale folosite în timpul ceremoniilor de inițiere (de pildă acele *bull-roarers*, cuțitele de silex pentru circumcizie etc.). Inițierea echivalează cu maturizarea spirituală, și întâlnim această temă în toată istoria religioasă a omenirii: inițiatul, cel care a pătruns tainele, este cel care știe.

Ceremonia începe întotdeauna prin despărțirea neofitului de familie și retragerea sa în pădure. Există de pe acum un simbol al Morții: pădurea, jungla, întunericul reprezintă lumea de dincolo, „Infernul”. În unele locuri se crede că vine un tigru care îi poartă pe candidați în spinare până în pădure: fiara îl întruchipează pe Strămoșul mitic, Dascălul inițierii, care îi conduce pe adolescenți în Infern. În alte părți, se crede că neofitul este înghițit de un monstru, în pântecul căruia domnește Noaptea cosmică: este lumea embrionară a existenței, atât pe plan cosmic, cât și pe planul vieții omenesti. În numeroase regiuni există în pădure o colibă inițiată, unde tinerii candidați trec printr-o parte din încercări și învață tradițiile secrete ale tribului. Or, coliba inițiată simbolizează pântecul mamei.<sup>100</sup> Moartea neofitului înseamnă întoarcerea la starea embrionară, ceea ce nu trebuie înțeles doar în sensul fiziologiei omenesti, ci și într-o accepție cosmologică: starea foetală echivalează cu o întoarcere provizorie la modul virtual, precosmic.

Alte ritualuri pun în lumină simbolismul morții inițiatice. La unele popoare, candidații sunt îngropați sau culcați în niște gropi proaspăt săpate, sau sunt acoperiți cu crengi și trebuie să stea nemișcați precum morții, ori sunt frecăți pe tot trupul cu un praf alb ca să semene cu spectrele. Neofiții imită de altfel comportamentul spectrelor, pentru că nu se slujesc de mâini și de degete ca să mănânce, ci apucă hrana cu dinții, cum se crede că fac sufletele morților. În sfârșit, chinurile pe care le suferă urmăresc să arate, printre altele, că neofitul supus torturii și mutilării trebuie să fie chinuit, sfâșiat, fiert ori fript de către demonii-dascăli ai inițierii, adică Strămoșii mitici. Suferințele fizice corespund stării celui care este „mâncat” de demonul-fiară, sfârtecat de colții monstrului inițiat, mistuit în pântecul acestuia. Mutilările (scosul dinților, tăierea degetelor) cuprind și ele un simbolism al morții. Mutilările sunt legate în cea mai mare parte de divinitățile lunare. Or, Luna dispare periodic, moare, renăscând după trei nopți. Simbolismul lunar arată că moartea este prima condiție a oricărei regenerări mistice.

În afară de operațiile specifice, cum ar fi circumcizia și subincizia, precum și de mutilările inițiatice, mai sunt și alte semne exterioare care înfățișează moartea și învierea: tatuaje, sacrificări. Cât despre simbolismul renașterii mistice, acesta se prezintă sub numeroase forme. Candidații primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevărate. La unele triburi, tinerii inițiați trebuie să uite tot ceea ce li s-a întâmplat în viața anterioară: îndată după inițiere sunt hrăniți ca niște copii mici, sunt duși de mână și sunt învățați din nou cum să se comporte. De obicei, tinerii învață în pădure o limbă nouă, sau cel puțin un vocabular secret, accesibil doar inițiaților. După cum se vede, o dată cu inițierea totul începe din nou. Simbolismul celei de-a doua nașteri se exprimă uneori prin gesturi concrete. La unele popoare bantu, înainte de a fi circumcis, băiatul este supus unei ceremonii cunoscute sub numele de „a doua naștere”.<sup>101</sup> Tatăl sacrifică un berbec; după trei zile, învelește copilul în prapure și în pielea animalului. Înainte de a fi însă învelit, copilul trebuie să se urce în pat și să țipe ca un nou-născut. Trebuie apoi să stea timp de trei zile învelit în pielea de berbec. La același popor, morții sunt îngropați după ce au fost înveliți în piei de berbec și așezați în poziția fătului. Simbolismul renașterii mitice prin îmbrăcarea rituală într-o piele de animal este atestat de altfel în culturile foarte evaluate (India, Egiptul antic).

În scenariile inițiatice, simbolismul nașterii se alătură aproape întotdeauna

<sup>100</sup> R. Thurnwald, *Primitive Initiations und Wiedergeburtssitten* în *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, p. 393.

<sup>101</sup> M. Canney, *The Skin of Rebirth* în *Man*, iulie 1939, nr. 91, pp. 104-105.

simbolismului Morții. În contextele inițiatice, moartea înseamnă depășirea condiției profane, nesanctificate, condiția „omului natural”, care nu cunoaște sacrul și nu înțelege spiritul. Taina inițierii îi dezvăluie treptat neofitului adevăratele dimensiuni ale existenței: introducându-l în sacru, inițierea îl obligă să-și asume responsabilitatea de om. Trebuie să reținem de aici un element important, și anume că accesul la spiritualitate este redat, în societățile arhaice, printr-un simbolism al Morții și al unei noi nașteri.

### *Confrerii ale bărbaților și societăți secrete ale femeilor*

Riturile de intrare în societățile de bărbați folosesc aceleași încercări și reiau aceleași scenarii inițiatice. Însă, cum am mai spus, apartenența la confreriile de bărbați presupune o selecție: nu toți cei care au trecut prin inițierea de pubertate vor face parte din societatea secretă, deși toți doresc acest lucru.<sup>102</sup>

Vom da un singur exemplu: la triburile africane mandja și banda există o societate secretă cunoscută sub numele de *Ngakola*. După mitul povestit neofiților în timpul inițierii, monstrul *Ngakola* avea puterea de a-i ucide pe oameni, înghițindu-i, și de a-i scuipa apoi, reînnoiți. Neofitul este băgat într-o cușcă reprezentând corpul monstrului. Aude de acolo glasul înspăimântător al lui *Ngakola*, este biciuit și torturat; i se spune că „a ajuns în pânțele lui *Ngakola*” și este pe cale de a fi mistuit. După ce trece și prin alte încercări, dascălul inițiator vestește în cele din urmă ca *Ngakola*, care îl inițiasse pe neofit, l-a scuipat.<sup>103</sup>

Regăsim aici simbolismul morții prin înghițirea de către un monstru, simbolism atât de important în inițierile de pubertate. Să nu uităm că riturile de intrare într-o confrerie secretă corespund întru totul inițierilor de pubertate: reclusiune, torturi și încercări inițiatice, moarte și înviere, impunere a unui nou nume, învățare a unei limbi secrete etc.

Există și inițieri feminine. Nu trebuie să ne așteptăm să regăsim în riturile inițiatice și tainele rezervate femeilor același simbolism sau, mai bine zis, expresii simbolice identice celor care fac parte din inițierile și confreriile masculine. Există totuși un element comun, și anume o experiență religioasă profundă pe care se întemeiază toate aceste rituri și mistere. Accesul la sacralitate, așa cum se dezvăluie ea prin asumarea condiției de femeie, este elementul fundamental atât al riturilor inițiatice de pubertate, cât și al celor de intrare în societățile secrete feminine (*Weiberbünde*).

Inițierea începe o dată cu prima menstruație. Acest simptom fiziologic determină o ruptură, smulgerea fetei din lumea ei obișnuită: tânăra este imediat izolată, despărțită de comunitate și dusă într-o colibă anume, în pădure sau doar într-un colț întunecos al locuinței. Tânăra catamenială trebuie să stea într-o poziție anume, destul de incomodă, și să se ferească de razele Soarelui și de atingerea celorlalți. Poartă un veșmânt anume sau un semn, o culoare care îi este într-un fel rezervată, și trebuie să se hrănească doar cu alimente crude.

Izolarea și reclusiunea în întuneric, într-o colibă lipsită de lumină, în pădure, ne trimit la simbolismul morții inițiatice a băieților izolați în pădure, închiși în colibe. Există totuși o deosebire, și anume aceea că, la fete, izolarea are loc îndată după prima menstruație, fiind deci individuală, în vreme ce la băieți este colectivă. Deosebirea se explică prin aspectul fiziologic al sfârșitului copilăriei, lesne de observat la fete. Tinerele alcătuiesc în cele din urmă un grup, iar în acest caz inițierea este colectivă și încredințată unor bătrâne.

Cât despre *Weiberbünde*, acestea sunt întotdeauna legate de taina nașterii și a

<sup>102</sup> Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Mannerbunde* (Berlin, 1902); O. Hofler, *Geheimbunde der Germanen*, 1 (Frankfurt pe Main, 1934); R. Wolfram, *Schwerttanz und Mannerbund*, I-III (Cassel, 1936 și urm.); W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).

<sup>103</sup> E. Andersson, *Contribution a l'ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), pp. 264 și urm.

fertilității. Taina nașterii, adică descoperirea de către femeie a darului său de creatoare pe planul vieții, este o experiență religioasă care nu poate fi transpusă în termeni de experiență masculină. Se poate înțelege de ce nașterea a stat la baza unor ritualuri secrete feminine care aduc uneori cu niște adevărate mistere. Urme ale acestor mistere s-au păstrat chiar și în Europa.<sup>104</sup>

Ca și în cazul bărbaților, există numeroase forme de asociații feminine în care secretul și misterul sporesc treptat. La început, este inițierea generală, prin care trece orice fată și orice tânără căsătorită, și care ajunge la instituirea acelor *Weiberbünde*. Există apoi asociațiile feminine de mistere, ca în Africa sau ca grupurile Menadelor din Antichitate. Se știe că aceste confrerii feminine secrete au dispărut foarte târziu.

### *Moarte și inițiere*

Simbolismul și ritualul inițiativ care cuprind înghițirea de către un monstru au ocupat un loc important atât în inițieri, cât și în miturile eroice și în mitologiile Morții. Simbolismul întoarcerii în pânțe are întotdeauna o valoare cosmologică. În chip simbolic, lumea întreagă se întoarce, o dată cu neofitul, în Noaptea cosmică, pentru a putea fi apoi creată din nou, adică pentru a putea fi regenerată. După cum am văzut (capitolul II), mitul cosmologic este rostit în scopuri terapeutice. Pentru a putea fi vindecat, un bolnav trebuie ajutat să se nască din nou, iar modelul arhetipal al nașterii este cosmogonia. Lucrarea Timpului trebuie abolită, spre a se putea ajunge din nou la clipa aurorală dinaintea Creației, ceea ce înseamnă, în plan uman, întoarcerea la „fila albă” a existenței, la începutul absolut, când nimic nu era încă întinat, nimic nu era încă stricat.

Pătrunderea în pânțele monstrului – sau „îngroparea” simbolică, sau izolarea în cabana inițiativă – echivalează cu o întoarcere în întunericul primordial, în Noaptea cosmică. Ieșirea din pânțe, ori din cabana întunecoasă, ori din „mormântul” inițiativ echivalează cu o cosmogonie. Moartea inițiativă repetă întoarcerea exemplară în Haos, pentru a permite repetarea cosmogoniei și pregătirea noii nașteri. Întoarcerea în Haos se verifică uneori în cele mai mici amănunte: este, de pildă, cazul bolilor inițiatice ale viitorilor șamani, care au fost adesea socotite adevărate nebunii. Asistăm, într-adevăr, la o criză totală, care duce uneori la dezintegrarea personalității.<sup>105</sup> „Haosul psihic” arată că omul profan este pe cale de a se „dizolva” și că o nouă personalitate este pe punctul de a se naște.

Înțelegem de ce aceeași schemă inițiativă – suferințe, moarte și înviere (re-naștere) – se regăsește în toate misterele, atât în riturile de pubertate, cât și în cele de intrare într-o societate secretă, și de ce același scenariu poate fi descifrat în tulburătoarele experiențe intime care precedă vocația mistică (la primitivi, „bolile inițiatice” ale viitorilor șamani). Omul societăților primitive s-a străduit să învingă moartea, transformând-o în rit de trecere. Altfel spus, la primitivi moartea înseamnă părăsirea a ceva ce nu era esențial, de obicei viața profană. Așadar, moartea ajunge să fie socotită suprema inițiere și începutul unei noi existențe spirituale; mai mult încă, nașterea, moartea și regenerarea (re-nașterea) au fost înțelese drept cele trei momente ale aceleiași taine, și toată strădania spirituală a omului arhaic a încercat să arate că nu trebuie să existe nici o ruptură între cele trei momente. Nu te poți opri într-unul din aceste trei momente. Mișcarea, regenerarea continuă la nesfârșit. Repeți mereu cosmogonia, ca să fii sigur că faci bine un anume lucru – un copil, de pildă, ori o casă –, sau îți împlinești o vocație spirituală. De aceea riturile de inițiere au întotdeauna o valență cosmogonică.

### *„A doua naștere” și zămislirea spirituală*

Scenariul inițiativ, adică moartea din condiția profană urmată de re-nașterea într-o

<sup>104</sup> Cf. R. Wolfram, *Weiberbunde* în *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 și urm.

<sup>105</sup> Cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 36 și urm.

lume sacră, în lumea zeilor, joacă un rol important în religiile evoluat. Un exemplu binecunoscut este cel al sacrificiului la indieni, cu scopul de a dobândi după moarte Cerul, șederea alături de zei sau calitatea de zeu (*devatma*). Cu alte cuvinte, se dobândește prin sacrificiu o condiție supraomenească, iar rezultatul poate fi omologat cu cel obținut prin inițierile arhaice. Cel ce face sacrificiul trebuie să fie însă mai întâi consacrat de către preoți, iar această consacrare (*diksha*) implică un simbolism inițiat de sorginte obstetrică; de fapt, *diksha* îl transformă prin ritual pe cel ce trebuie să facă sacrificiul în făt, făcându-l să se nască pentru a doua oară.

Textele insistă cu deosebire asupra sistemului de omologare prin care cel care face sacrificiul este supus unui *regressus ad uterum*, urmat de o nouă naștere.<sup>106</sup> Iată, de pildă, ce spune *Aitareya Brahmana* (I, 3): „Preoții preschimbă în făt pe cel căruia îi dau consacrarea (*diksha*). Îl stropesc cu apă: apa este sămânța bărbătească... îl duc într-o încăpădere anume: încăpădere este pântecul în care se întoarce cel care face *diksha*; îl îndeamnă așadar să intre în pântecul care îl așteaptă. Îl acoperă cu un veșmânt; veșmântul este amnionul... Pe deasupra se pune o piele de antilopă neagră; corionul este, într-adevăr, deasupra amnionului... Ține pumnii strânși pentru că fătul are pumnii strânși când stă în pântec, copilul are pumnii strânși când se naște<sup>107</sup>... Desface pielea de antilopă și o dă jos, ca să se poată îmbăia; copiii vin pe lume fără corion. Își păstrează veșmântul ca să intre, și de aceea copilul se naște învelit în amnion.”

Cunoașterea sacră și, prin extensie, înțelepciunea sunt socotite ca fiind rodul unei inițieri, și se cuvine amintit ca un fapt semnificativ că simbolismul obstetric legat de trezirea conștiinței supreme se regăsește atât în vechea Indie, cât și în Grecia. Nu degeaba se compara Socrate cu o moașă, pentru că îl ajuta pe om să se nască la conștiința de sine, aducea pe lume „omul nou”. Același simbolism se regăsește în tradiția budistă: călugărul își părăsea numele de familie și devenea „fiul lui Buddha” (*sakya-putto*), pentru că era „născut printre sfinți” (*ariya*). Așa cum spunea vorbind despre sine *Kassapa*: „Fiu natural al Preafericitului, născut din gura lui, din *dhamma* (Doctrina), șlefuit de *dhamma*” etc. (*Sanyutta Nikaya*, II, 221).

Nașterea inițiată presupunea moartea din existența profană. Schema s-a păstrat atât în hinduism, cât și în budism. Yoghinul „moare din această viață” pentru a renaște la un alt mod de a fi, acela reprezentat de eliberare. Buddha arăta calea și mijloacele de a muri din condiția umană profană, adică sclavia și neștiința, pentru a renaște în libertate, fericire și nirva1a. Terminologia indiană a renașterii inițiatice amintește uneori simbolismul arhaic al „trupului nou” dobândit de neofit prin inițiere. Chiar Buddha o spune: „Le-am arătat învățăceilor mei mijloacele prin care pot crea, pornind de la acest corp (alcătuit din cele patru elemente, supuse stricăciunii), un alt corp de substanță intelectuală (*rûpim manomayam*), întreg și înzestrat cu însușiri transcendente (*abhinindriyam*).”<sup>108</sup>

Simbolismul celei de-a doua nașteri sau al zămislirii ca acces la spiritualitate a fost preluat și valorizat de către iudaismul alexandrin și de către creștinism. Filon folosește din plin tema zămislirii în legătură cu nașterea vieții spirituale la o viață superioară (cf. de ex. *Abraham*, XX, 99). La rândul său, Sfântul Pavel vorbește de „fiu spiritual”, de fii pe care i-a născut prin credință. „Tit, adevăratul meu fiu după credința cea de obște” (*Epistolă către Tit*, 1, 4). „Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l-am născut fiind în lanțuri, Onisim” (*Epistolă către Filimon*, 10).

Nu este cazul să ne oprim asupra deosebirilor dintre „fii” pe care îi „zămislea”

<sup>106</sup> Cf. Silvain Levi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Paris, 1898), pp. 104 și urm.; H. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals* (în C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 107-130).

<sup>107</sup> Cu privire la simbolismul cosmologic al pumnilor strânși, cf. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 96 și urm. și *passim*.

<sup>108</sup> *Majjhima-Nikaya*, II, 17; cf. de asemenea M. Eliade, *Le Yoga. Immortalite et Liberte*, pp. 172 și urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 146 și urm. - *n.t.*).

„întru credință” apostolul Pavel și „fiii lui Buddha”, sau cei pe care îi „aducea pe lume” Socrate, ori „nou-născuții” din inițierile primitive. Deosebirile sunt evidente. Puterea însăși a ritului era cea care „ucidea” și „învia” neofitul în societățile arhaice, tot așa cum puterea ritului îl preschimba în făt pe cel ce urma să facă un sacrificiu, la hinduși. Dimpotrivă, Buddha „naștea” prin „gură”, adică făcându-și cunoscută doctrina (*dhamma*); datorită cunoașterii supreme dezvăluite de *dhamma*, învățăcelul se naștea la o noua viață, care îl putea duce până în pragul Nirvanei. La rândul său, Socrate spunea că face exact ceea ce face o moașă, adică ajută la „venirea pe lume” a omului adevărat pe care fiecare îl purta în sine. Pentru Sfântul Pavel, situația este diferită: el „zămislea” fii spirituali prin credință, adică printr-o taină întemeiată de Cristos însuși.

De la o religie la alta, de la o gnoză sau de la o înțelepciune la alta, tema străveche a celei de-a doua nașteri capătă valori noi, care schimbă uneori cu totul conținutul experienței. Rămâne totuși un element comun, invariabil, care ar putea fi definit astfel: accesul la viața spirituală cuprinde întotdeauna moartea din condiția profană, urmată de o nouă naștere.

### *Sacral și profanul în lumea modernă*

Deși am stăruit asupra inițierii și a riturilor de trecere, subiectul este departe de a fi fost epuizat, așa că nu putem afirma decât că am desprins câteva aspecte esențiale. Pentru că am vorbit ceva mai mult despre inițiere, am fost nevoiți să trecem peste o serie întreagă de situații socio-religioase de mare importanță pentru înțelegerea lui *homo religiosus*: nu am amintit deci nimic despre Suveran, despre șaman, despre preot, despre războinic etc. Cu alte cuvinte, lucrarea de față este sumară și incompletă, și nu poate fi socotită decât o scurtă introducere într-un subiect extrem de bogat.

Acest subiect extrem de bogat nu prezintă interes doar pentru istoricii religiilor, pentru etnologi și sociologi, ci și pentru istorici, psihologi și filozofi. Cunoașterea stărilor asumate de omul religios, pătrunderea în universul său spiritual înseamnă, în ultimă instanță, o mai bună cunoaștere generală a omului. Este adevărat că stările asumate de omul religios al societăților primitive și al civilizațiilor străvechi au fost demult depășite de Istorie, ceea ce nu înseamnă că au și dispărut fără să lase vreo urmă; datorită lor suntem ceea ce suntem, și putem spune așadar că ele fac parte din propria noastră istorie.

Așa cum am afirmat de atâtea ori, omul religios își asumă un mod de existență specific în lume și, în pofida numărului apreciabil de forme istorico-religioase, acest mod specific poate fi întotdeauna recunoscut. Oricare ar fi contextul istoric în care se încadrează, *homo religiosus* crede întotdeauna în existența unei realități absolute, sacral, care transcende această lume, unde totuși se manifestă, sanctificând-o și făcând-o reală. *Homo religiosus* crede că originea vieții este sacră și că existența umană își actualizează toate potențele în măsura în care este religioasă, adică în măsura în care participă la realitate. Zeii au creat omul și Lumea, Eroii civilizatori au desăvârșit Creația, iar istoria tuturor acestor lucrări divine și semidivine s-a păstrat în mituri. Reactualizând istoria sacră, imitând comportamentul divin, omul se instalează și rămâne în preajma zeilor, adică în real și în semnificativ.

Nu este greu de văzut ce anume deosebește modul de a fi în lume de existența unui om areligios. Mai întâi de toate, omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea „realității” și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. Marile culturi ale trecutului au cunoscut și ele oameni areligioși, care au existat poate și la nivelurile arhaice de cultură, deși nu sunt încă atestați de nici un document. Abia societățile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al Istoriei și refuzând orice chemare la transcendență. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiția umană, așa cum poate fi ea descifrată în diversele situații istorice. Omul se făurește pe sine, și nu ajunge să se făurească întru

totul decât în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale. Omul nu va deveni el însuși decât în clipa în care va fi în întregime demistificat, și nu va fi cu adevărat liber decât după ce-l va fi ucis pe ultimul zeu.

Nu ne-am propus să abordăm aici această luare de poziție filozofică. Trebuie totuși să constatăm că, în ultimă instanță, omul modern areligios își asumă o existență tragică și că alegerea sa existențială nu este lipsită de măreție. Acest om areligios descinde însă din *homo religiosus* și este, fie că vrea sau nu, opera acestuia, adică s-a constituit datorită unor stări asumate de strămoșii săi, fiind în cele din urmă rezultatul unui proces de desacralizare. Așa cum „Natura” este un produs al secularizării treptate a Cosmosului, lucrare a lui Dumnezeu, omul profan este rezultatul unei desacralizări a existenței umane. Aceasta înseamnă însă că omul areligios s-a constituit, spre deosebire de predecesorul său, străduindu-se să se „golească” de orice urmă de religiozitate și de semnificație transumană. El se recunoaște pe sine în măsura în care „se eliberează” și „se purifică” de „superstițiile” strămoșilor săi. Cu alte cuvinte, omul profan, fie că vrea sau nu, mai păstrează încă urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificație religioasă. Orice ar face, poartă o moștenire și nu-și poate aboli trecutul, fiind el însuși produsul acestuia. Omul areligios este alcătuit dintr-un șir de negări și de refuzuri, dar este obsedat în continuare de realitățile de care s-a lepădat. Ca să aibă o lume a lui, a desacralizat lumea în care trăiau strămoșii, fiind nevoit să adopte un comportament contrar celui de dinainte, dar pe care îl simte mereu, sub o formă sau alta, gata să izbucnească în adâncul ființei lui.

Așa cum am mai arătat, omul areligios în stare pură este un fenomen mai degrabă rar, chiar și în cea mai desacralizată dintre societățile moderne. Majoritatea celor „fără religie” au încă un comportament religios, chiar dacă nu-și dau seama. Nu este vorba doar de mulțimea „superstițiilor” sau a „tabuurilor” omului modern, care au toate o structură și o origine magico-religioasă. Omul modern, care se simte și se pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie ascunsă și de numeroase ritualisme degradate. Petrecerile care însoțesc Anul Nou sau mutarea într-o casă nouă prezintă, sub formă laicizată, structura unui ritual de înnoire. Același fenomen se poate constata cu prilejul serbărilor și petrecerilor care însoțesc căsătoria sau nașterea unui copil, obținerea unui loc nou de muncă, o promovare socială etc.

S-ar putea scrie o întreagă lucrare despre miturile omului modern, despre mitologiile ascunse în spectacolele care-i fac plăcere, în cărțile pe care le citește. Cinematograful, adevărată „fabrică de vise”, preia și folosește nenumărate motive mitice: lupta dintre Erou și Monstru, înfruntările și încercările inițiatice, figurile și imaginile exemplare („Fata”, „Eroul”, peisajul paradiziac, „Infernul” etc.). Până și lectura are o funcție mitologică, nu numai pentru că înlocuiește rostirea miturilor în societățile arhaice și literatura orală, care se mai păstrează în comunitățile rurale din Europa, ci mai ales pentru că lectura îi permite omului modern o „ieșire din Timp”, asemănătoare cu cea înlesnită de mituri. Fie că-și „omoară” timpul cu un roman polițist ori pătrunde în universul temporal străin pe care-l reprezintă orice roman, omul modern este proiectat, prin lectură, în afara duratei sale personale și integrat altor ritmuri, trăind într-o altă „istorie”.

Majoritatea celor „fără religie” nu sunt de fapt eliberați de comportamentele religioase, de teologii și mitologii, fiind uneori prinși într-un adevărat hățiș magico-religios, degradat până la caricatură și, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul desacralizării existenței umane a dat naștere adesea la forme hibride de magie trivială și de religiozitate de fațadă. Nu ne gândim nicidecum la nenumăratele „religii mici” care au răsărit precum ciupercile în orașele moderne, la biserici, secte și școli pseudo-oculte, neospiritualiste sau așa-zis ermetice, pentru că aceste fenomene țin tot de sfera religiozității, deși reprezintă, aproape fără excepție, aspecte aberante de pseudomorfoză. Nu facem câtuși de puțin aluzie la numeroasele mișcări politice și



profetisme sociale, a căror structură mitologică este ușor de ghicit, ca să nu mai vorbim de fanatismul religios. Ajunge să dăm un singur exemplu, amintind structura mitologică a comunismului și sensul său eshatologic. Marx preia și prelungește unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico-mediteraneene, și anume rolul izbăvitor al celui Drept („alesul”, „unsul”, „neîntinatul”, „trimisul”; în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferințe sunt chemate să schimbe statutul ontologic al lumii. Societatea fără clase despre care vorbea Marx și dispariția tensiunilor istorice își găsesc de fapt precedentul în mitul Vârstei de Aur, cu care ar începe și s-ar sfârși Istoria, după numeroase tradiții. Marx a îmbogățit acest mit străvechi cu o întreagă ideologie mesianică iudeo-creștină: pe de o parte, rolul profetic și funcția soteriologică pe care i le recunoaște proletariatului; pe de altă parte, lupta finală dintre Bine și Rău, care ar putea fi asemuită fără greutate cu înfruntarea apocaliptică dintre Cristos și Anticrist, urmată de izbânda hotărâtoare a celui dintâi. Nu este deloc lipsit de importanță faptul că Marx preia speranța eshatologică iudeo-creștină într-un sfârșit absolut al Istoriei, ceea ce îl deosebește de alți filozofi istoriciști (de pildă, Croce și Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sunt consubstanțiale condiției umane și nu pot fi niciodată abolite în întregime.

Comportamentele religioase camuflete sau degenerate nu se întâlnesc doar în „religiile mici” sau în misticile politice, ci și în mișcările care se proclamă laice și chiar antireligioase. Nudismul sau mișcările pentru libertatea sexuală absolută se bazează de pildă pe ideologii în care se pot desluși urmele „nostalgiei Paradisului”, dorința de întoarcere la starea edenică de dinaintea căderii, când nu exista păcat și nici ruptură între plăcerile cărnii și conștiință.

Este de asemenea interesant de observat că scenariile inițiatice se păstrează în numeroase fapte și gesturi ale omului areligios din zilele noastre. Nu ne referim, desigur, la situațiile care cuprind un anumit tip de inițiere, fără îndoială degradat; de pildă războiul, și în primul rând luptele individuale (mai ales dintre aviatori), care presupun „încercări” omologabile celor care făceau parte din inițierile militare tradiționale, chiar dacă, în zilele noastre, combatanții nu-și mai dau seama de semnificația profundă a „încercărilor” și nu se mai folosesc de valoarea lor inițiativă. Chiar unele tehnici specifice vremurilor moderne, cum este psihanaliza, mai păstrează schema inițiativă. Pacientului i se cere să coboare în adâncul ființei sale, să-și re trăiască trecutul, să-și înfrunte din nou traumele, iar această operație primejdioasă seamănă, din punct de vedere formal, cu coborârea inițiativă în „Infern”, printre larve, și cu luptele cu „monștrii”. Așa cum inițiatul trebuia să iasă învingător din încercările la care fusese supus, să „moară” și să „învie” pentru a putea ajunge la o existență pe deplin responsabilă și deschisă valorilor spirituale, pacientul supus psihanalizei în zilele noastre trebuie să-și înfrunte propriul „subconștient”, bântuit de larve și monștri, spre a-și recăpăta sănătatea psihică și a se integra în lumea valorilor culturale.

Inițierea este atât de strâns legată de modul de a fi al existenței umane încât un mare număr de gesturi și fapte ale omului modern repetă scenarii inițiatice. De multe ori, „lupta cu viața”, „încercările” și „greutățile” aflate în calea unei vocații ori a unei cariere amintesc într-un fel de încercările inițiatice: în urma „loviturilor” pe care le primește, a „suferinței” și a „chinurilor” morale sau chiar fizice la care este supus, un tânăr „se încearcă” pe sine, își cunoaște posibilitățile, devine conștient de puterile sale și ajunge în cele din urmă el însuși, adult și creator din punct de vedere spiritual (este vorba, desigur, de spiritualitate așa cum este ea înțeleasă în lumea modernă). Orice existență umană este alcătuită dintr-un șir de încercări și cuprinde experiența repetată a „morții” și a „învierii”. Din perspectivă religioasă, existența se întemeiază deci pe inițiere, și s-ar putea spune chiar că, în măsura în care ajunge să se împlinească, existența umană este ea însăși o inițiere.

În general, majoritatea celor „fără religie” mai împărtășesc pseudo-religii și mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmașul

lui *homo religiosus* și nu-și poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele strămoșilor săi religioși, datorită cărora este ceea ce este. Cu atât mai mult cu cât o mare parte a existenței sale se hrănește din pulsuni izvorâte din adâncul ființei, din zona numită inconștient. Un om exclusiv rațional este o abstracțiune, nu poate fi întâlnit în realitate. Orice ființă omenească este alcătuită deopotrivă din activitate conștientă și experiențe iraționale. Or, conținutul și structurile inconștientului prezintă asemănări izbitoare cu imaginile și figurile mitologice. Nu vrem să se înțeleagă că mitologiile sunt „produsul” inconștientului, pentru că modul de a fi al mitului este tocmai faptul că el se dezvoltă ca mit, arată că un lucru s-a întâmplat în chip exemplar. Mitul este un „produs” al inconștientului în aceeași măsură în care se poate afirma că Doamna Bovary este „produsul” unui adulter.

Conținutul și structurile inconștientului sunt totuși rezultatul unor stări existențiale străvechi, mai ales al unor stări critice; de aceea inconștientul are o aură religioasă. Orice criză existențială repune în discuție atât realitatea Lumii, cât și prezența omului în Lume: criza existențială este de fapt „religioasă”, pentru că ființa se confundă cu sacrul, la nivelurile arhaice de cultură. După cum am văzut, Lumea se întemeiază pe experiența sacrului, și cea mai elementară dintre religii este înainte de toate o ontologie. Cu alte cuvinte, în măsura în care este rezultatul nenumăratelor experiențe existențiale, inconștientul nu poate să nu semene cu diferitele universuri religioase. Căci religia este soluția exemplară a oricărei crize existențiale, nu numai pentru că se poate repeta la nesfârșit, ci și pentru că este socotită de origine transcendentă și, prin urmare, valorizată ca revelație primită dintr-o altă lume, transumană. Soluția religioasă nu numai că rezolvă criza, dar în același timp „deschide” existența către anumite valori care nu mai sunt nici întâmplătoare, nici particulare, permițându-i astfel omului să depășească situațiile personale și să ajungă în cele din urmă în lumea spiritului.

Nu ne propunem să dezvoltăm aici toate consecințele acestei legături dintre conținutul și structurile inconștientului, pe de o parte, și valorile religiei, pe de altă parte. Am amintit acest lucru doar pentru a putea arăta că omul, chiar și cel mai areligios, mai păstrează încă în adâncul ființei sale un comportament orientat religios. Însă „mitologiile private” ale omului modern, visurile și fantezmele sale nu se pot ridica la regimul ontologic al miturilor, pentru că nu au fost trăite de omul total, și nu transformă o situație particulară în situație exemplară. De asemenea, neliniștile și frământările omului modern, experiențele sale onirice ori imaginare, deși „religioase” din punct de vedere formal, nu se integrează, ca la *homo religiosus*, într-o *Weltanschauung* și nu întemeiază un comportament. Un singur exemplu ne va ajuta să înțelegem mai bine deosebiriile dintre aceste două categorii de experiențe. Activitatea inconștientă a omului modern îl confruntă mereu cu nenumărate simboluri, fiecare dintre acestea având un mesaj de transmis sau o misiune de îndeplinit, pentru a asigura sau a restabili echilibrul psihic. Așa cum am văzut, simbolul nu numai că „deschide” lumea, dar îl și ajută pe omul religios să ajungă la universal. Datorită simbolurilor, omul iese din starea sa particulară și „se deschide” spre general și universal. Simbolurile trezesc experiența individuală și o preschimbă în act spiritual, în stăpânire metafizică a Lumii. Aflat în fața unui copac oarecare, simbol al Arborelui Lumii și imagine a Vieții cosmice, un om al societăților premoderne poate ajunge la cea mai înaltă spiritualitate: înțelegând simbolul, el reușește să trăiască universalul. Viziunea religioasă a Lumii și ideologia care o oglindește îi îngăduie să folosească această experiență individuală, să o „deschidă” spre universal. Imaginea Arborelui este încă destul de frecventă în universul imaginar al omului modern areligios, reprezentând un cifru al vieții sale profunde, al dramei care se petrece în inconștientul său și care privește integritatea vieții sale psihomentele, așadar propria sa existență. Atâta vreme însă cât simbolul Arborelui nu trezește conștiința totală a omului „deschizând-o” către universal, nu se poate spune că și-a îndeplinit funcția până la capăt. Omul nu a fost decât în parte „izbăvit” din starea

individuală, ceea ce l-a făcut, de pildă, să intre într-o criză de profunzime și să-și recapete echilibrul psihic pentru moment amenințat, dar nu să se înalțe la spiritualitate și să aibă revelația uneia dintre structurile realului.

Acest exemplu poate arăta, după părerea noastră, că omul areligios al societăților moderne este încă hrănit și ajutat de activitatea inconștientului său, fără să atingă însă o experiență și o viziune a lumii cu adevărat religioase. Inconștientul îi oferă soluții la problemele proprii existenței, îndeplinind astfel rolul religiei, pentru că înainte de a deveni, prin religie, creatoare de valori, existența îi datorează religiei integritatea. S-ar putea spune chiar că, într-o anumită măsură, la oamenii moderni care se proclamă areligioși religia și mitologia s-au „cuibărit” undeva în noaptea inconștientului, ceea ce înseamnă și că posibilitățile de a ajunge la o experiență religioasă a vieții zac ascunse undeva în străfundurile ființei lor. Dintr-o perspectivă iudeo-creștină, s-ar putea spune chiar că non-religia echivalează cu o nouă „cădere” a omului: omul areligios pare să-și fi pierdut capacitatea de a trăi conștient religia, deci de a o înțelege și de a și-o asuma; în străfundurile ființei sale, urmele însă nu s-au șters cu totul, tot așa cum, după prima „cădere”, deși orbit spiritual, strămoșul lui, omul primordial, Adam, mai păstrase destulă înțelepciune ca să poată regăsi urmele lui Dumnezeu în Lume. După prima „cădere”, religiozitatea se prăbușise la nivelul conștiinței sfâșiate; după cea de-a doua, s-a prăbușit și mai jos, în străfundurile inconștientului, și a fost „uitată”. Aici se opresc considerațiile istoricului religiilor; de aici începe misiunea filozofului, a psihologului și chiar a teologului.

## Elemente bibliografice

### *Introducere*

- CAILLOIS, R., L'Homme et le sacré (Paris, 1939; ed. a doua, 1953).  
CLEMEN, C., Die Religionen der Erde (München, 1927).  
CORCE, M. și R. MORTIER, Histoire générale des religions, I-V (Paris, 1944-1950).  
DURKHEIM, E., Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Paris, 1912).  
ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949).  
KÖNIG, F., Christus und die Religionen der Erde, I-III, (Freiburg im Breisgau, 1951).  
LEEuw, G. van der, Phänomenologie der Religion (Tübingen, 1933; ed. a doua, 1955); id., L'Homme primitif et la religion (Paris, 1940).  
LÉVY-BRUHL, L., Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive (Paris, 1931); id., La Mythologie primitive (1935).  
LOWIE, R. H., Primitive Religion (New York, 1924).  
MAUSS, M., și H. HUBERT, Mélanges d'histoire des religions (Paris, 1909).  
OTTO, R., Das Heilige (Breslau, 1917); id., Aufsätze das Numinose betreffend (Gotha, 1923).  
PINARD DE LA BOULLAYE, H., L'Étude comparée des religions, 2 vol. (Paris, 1922; ed. a III-a, revăzută și adăugită, 1929).

### *Capitolul întâi*

- ALLCROFT, A. H., The Circle and the Cross, I-II, (Londra, 1927-1930).  
BOGORAS, W., „Ideas of space and time in the conception of primitive religion” (American Anthropologist; nr. sp. 27, 1917, pp. 205-266).  
COOMARASWAMY, A. K., „Symbolism of the Dome” (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 1-56).  
CUILLANDRE, J., La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques (Paris, 1941).  
DEFFONTAINES, P., Géographie et Religions (Paris, 1948).  
ELIADE, M., Le Mythe de l'Éternel Retour (Paris, 1949), cap. I-II; id., Images et Symboles (Paris, 1952), pp. 33-72.  
HENTZE, C., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit (Anvers, 1951).  
MUS, P., Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, I-II (Hanoi, 1935).  
SEDLIMAYR, H., Die Entstehung der Kathedrale (Zürich, 1950).  
WENSINCK, A. J., The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth (Amsterdam, 1916).

### *Capitolul II*

#### **Despre Timpul sacru:**

- COOMARASWAMY, A., Time and Eternity (Ascona, 1947).  
CORBIN, H., „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme” (Eranos-Jahrbuch, XX, 1952, pp. 149-218).  
CULMANN, O., Christus und die Zeit (Basel, 1946).  
ELIADE, M., Le Mythe de l'Éternel Retour, cap. II-III; id., „Le temps et l'éternité dans la pensée indienne” (Eranos-Jahrbuch, XX, 1951, pp. 219-252; Images et Symboles, Paris, 1952, pp. 73-119).  
MAUSS, M., și H. HUBERT, „La représentation du temps dans la religion et la magie” (Mélanges d'histoire des religions, 1909, pp. 190-229).

MUS, P., „La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique” (Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).

NILSSON, M. P., Primitive Time Reckoning (Lund, 1920).

PUECH, H. Ch., „La gnose et le temps” (Eranos-Jahrbuch, XX, 1952, pp. 57-114).

WENSINCK, A. J., „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology” (Acta Orientalia, I, 1923, pp. 158-199).

### **Despre mituri:**

BAUMANN, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker (Berlin, 1936).

CAILLOIS, R., Le Mythe et l'Homme (Paris, 1938).

GUSDORF, G., Mythe et Métaphysique (Paris, 1953).

JENSEN, Ad. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Stuttgart, 1948); id., Mythos und Kult bei Naturvölkern (Wiesbaden, 1951).

KLUCKHOHN, C., „Myths and Rituals, a General Theory” (Harvard Theological Review, 35, 1942, pp. 45-79).

LÉVY-BRUHL, L., La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous (Paris, 1936).

MALINOWSKI, Br., Myth in Primitive Psychology (Londra, 1926).

PREUSS, K. Th., Die religiöse Gestalt der Mythen (Tübingen, 1933).

### *Capitolul III*

ALTHEIM, F., Terra Mater (Giessen, 1931).

DIETERICH, A., Mutter Erde (ed. a III-a, Leipzig-Berlin, 1925).

ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949), cap. VIII; id., Mythes, rêves et mystères (1957).

FRAZER, Sir James, The Golden Bough, I-XII (ed. a III-a, Londra, 1911-1918); id., The Worship of Nature, I (Londra, 1926).

HENTZE, C., Mythes et symboles lunaires (Anvers, 1932).

NYBERG, B., Kind und Erde (Helsinki, 1931).

PETTAZZONI, R., L'onniscienza di Dio (Torino, 1955).

WENSINCK, A. J., Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia (Amsterdam, 1921).

### *Capitolul IV*

DUMÉZIL, G., Jupiter, Mars, Quirinus (Paris, 1941); id., Horace et les Curiaces (1942); id., Les Dieux Indo-Européens (1952).

ELIADE, M., Naissances mystiques (Paris, 1957).

HENTZE, C., Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China (Zürich, 1955).

HÖFLER, O., Geheimbünde der Germanen, I (Frankfurt am Main, 1934).

JENSEN, Ad. E., Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Stuttgart, 1932).

PEUCKERT, W.E., Geheimkulte (Heidelberg, 1951).

SCHURTZ, H., Altersklassen und Männerbünde (Berlin, 1902).

WEBSTER, H., Primitive Secret Society (New York, 1908).

WIDENGREN, G., Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938).

WIKANDER, S., Der arische Männerbund (Lund, 1938); id., Vayu, I (Uppsala-Leipzig, 1941).

WOLFRAM, R., Schwerttanz und Männerbund, I-III (Kassel, 1936 și urm.); id., „Weiberbünde” (Zeitschrift für Volkskunde, XLII, 1932, pp. 143 și urm.).

